مسالك التنمية المركبة

الأنموذج الياباني والمستقبل العربي

الدكتور

ناصر يوسف

١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مسالك التنمية المركَّبة

الأنموذج الياباني والمستقبل العربي

مسالك التنمية المركَّبة

الأنموذج الياباني والمستقبل العربي

الدكتور
ناصر يوسف

١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الطبعة الأولى 1440هـ/ 2019م

مسالك التنمية المركبة؛ الأنموذج الياباني والمستقبل العربي

تأليف: ناصر يوسف

موضــوع الكتــاب: 1- التنمية 2- التنمية البشرية 3- التنمية الاقتصادية 4- مسالك التنمية 5- اليابانيون والعرب 6- التنمية المركبة

ردمك (ISBN): 978-1-56564-802-9

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2017/7/3381)

ردمك (ISBN): 978-9957-876-04-3

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought

P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA

Tel: (1-703)471 1133, Fax: (1-703)471 3922

www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب 9489 الرمز البريدي 11191

هاتف: 96264611421+ فاكس: 96264611420+

www.iiitjordan.org

النشر والتوزيع

مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع

عمان - الأردن

هاتف: 962797000709+ فاكس: 96264639007+

Email: gm@hncjo.org

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾

صدق الله العظيم

الإهداء

إلى أمَّةٍ... إذا تراصَّت أصرَّت على تحصيل النمـاء الفاعل،

وإذا أجمعت أمرها لا تجتمع على قول باطل أو فعل عاطل.

امتنان وعرفان وتقدير

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أترحَّم على والدي قدُّور الذي شاءه القدر غريباً.. حيّاً وميِّتاً. هذا الوالد الكريم الذي أنارت غربته درب حياتي الدامس.. هذا الوالد المعطاء الذي هدَّه زمن الغربة حتى قضى ومضى في زمن يائس.. هذا الوالد الطامح الذي لم تكتحل عيناه برؤيتنا ونحن نكبر بعيدين عنه، ولم نره وهو يلفظ أنفاسه الطاهرة بعيداً عنَّا. إنها الضريبة الغريبة التي قدَّت من ضربة وغربة، يدفعها الإنسان الطامح ممن هجر أرضاً سلطتها غير طامحة؟ هذا الوالد الإنسان الذي عجزت أوطانه العامرة بالأشياء عن أن توفِّر له عيشة كريمة ومحترمة. لقد فضَّل هذا الإنسان الذي خلق في كبد أن يعيش مع العامَّة كريماً ومحترماً في أرض الغربة؛ وإذ تعلَّمنا منه كيف نحافظ على كرامتنا بالإصرار والعزيمة، فإننا صرنا نخبة من العامَّة. كما وقد استكشفنا من معدنه الأصيل كيف نقف محترمين مع أنفسنا ومع غيرنا. أسأل الله الغفور الرحيم باسمه الأعظم أن يغمر والدي بمغفرته التي شملت كل موحِّد، وأن يتغمَّده برحمته التي وسعت كل شيء.. اللهم آمين؛ فترحَّموا وأمِّنوا.

والفضل أيضاً يرجع إلى والدتي حنصالية حفظها الله ورعاها، التي لولا أن رفعت يديها ودعت، مرات ومرات، ما كان لهذا العمل أن يُنجَز؛ حتى خلت أنه سيُحجَز في بياض الحوارات مع الذات، ولن يرى النور في سواد الصفحات والكلمات. فإذا عجز الإنسان في عامَّته ونخبته عن تحويل القول العاطل إلى حرف فاعل، فعليه بالوالدين؛ إذ هما مسالكه وسُبل ربه إلى بر الآمان؛ فلا يضيق صدره ولا يجبُن قلمه.

والتقدير الأعلى إلى من هزَّني شجراً وأسقطني ثمراً؛ أستاذي الأول الذي غيَّرت شخصيته العلمية الرفيعة مسار حياتي المعرفية، فاكتسبت المعاني القيمية من روحه الأخلاقية العالية؛ ذلكم هو أخي الأستاذ الدكتور أحمد يوسف عالم السيميائيات في

وطن عربي تجهل فيه النخبة نخبتها؛ فمرة تعصيها وفي أخرى تقصيها!

وإذا كان لنا رد الجميل للأمكنة والأزمنة، والوفاء لها بما نسجنا وأنجزنا؛ فأبوح بالقول: إن مدينة مَلاكَ التاريخية قد فتنني سحرها وشدَّني منظرها وجذبتني قعدتها؛ فأويت إليها أتفيَّأ ظلالها، ووقفت على أطلالها أكتب عنها وحوليها، وما فتئت تناغيني بالكتابة وما برحت أصدح بالإجابة؛ إذ أولى كلمات هذا الكتاب وشذرات منه انحبكت خيوطها وحيكت فصولها في مَلاكَ التي تربَّع عصرها الذهبي على عرش إمبراطورية مَلاكَ العظمى؛ فكنت أكتب بفرح روحي، جعلني أشعر بالبهجة لما وصلت إليه ماليزيا محاضير وبلَغته من رفعة وشكر للنعمة؛ وفي خلدي أن أرى الأمة العربية والإسلامية قد سلكت مسالك الناجحين في سلطتها ونخبتها وعامَّتها.

المحتويات

المقدمة

مقاربة إنمائية مركَّبة؛ الفكرة والواقع

إن ما دعاني إلى الخوض في هكذا موضوع أراني قد شغِلت به وشغفت مذ كنت طالباً في الجامعة، هو مدى عشقي لكل ما يمت للتنمية بصلة. ولا أحسب أني كنت طالباً متفوِّقاً على غيري في مساق "التنمية والتخلف"؛ لكن ما أعيه أني كنت استرسل في الإجابة عن أسئلة الامتحان في مسائل تتعلَّق بالتنمية والتخلف. وما كان يشجعني أكثر على التنقُّل من ضيق الإضافة الكمية إلى رحابة الإفاضة النوعية، هو أن أستاذ المساق كان يحفِّز طلابه إلى ركوب التفكير الإبداعي والنقدي؛ فلم يكن يرغب في أن يحملنا على الركب التقليدي -بضاعتنا رُدَّت إلينا- التي كانت أشدّ وقعاً على نفسي التي يستطيب لها إطلاق الخيال المعرفي جوهر كل عملية إبداعية. وهذا، طبعاً، ما سيوقفني هنا حريصاً على ألا أستحضر بضاعة غيري أو أستعرضها نظرياً إلا ما استدعته الفكرة وابتدعه الواقع.

إن ما دفعني إلى الكتابة هذه المرة، ثم الانتقال من الإجابة عن الأسئلة القديمة إلى إثارة المزيد من الأسئلة القلقة عن التنمية المركَّبة، هو مشروعية تساؤلات بعض القراء الأوفياء، من المتابعين والباحثين والأصدقاء، عن معنى التنمية المركَّبة ومبناها الذي جاء في كتابنا "دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة"، علاوة على المطالبة بمزيد من التفصيلات عن بعض المصطلحات الإنمائية التي خاض فيها الكتاب وما استتبعه من كتابات لاحقات. ولعل الأهم من ذلك كله هو تعليق أحد المحكِّمين على بحث تفضَّلت مجلة عربية عريقة بنشره، وكان التعليق -الذي جاء ضمن التعديلات المطلوب مني التعاطي معها حتى يكون بحثي مقبولاً للنشر- يتجه نحو "إبراز الثلاثية الإنسانية بوصفها فرضية نظرية جديدة ومهمة استند إليها البحث". لقد تعاطيت مع

هذا التعليق الآفاق بكل أريحية، في حدود ما يمكن أن تسعفه الصفحات المخصَّصة له في المجلة؛ ما أثرى (بحثي)[1] من جهة، وكان التعليق عليه -بعد نشره- بأنه بحث يدور "في مجال **شبه تطبيقي**."[2] كما أغنى (كتابي)[3] الذي تضمن هذا البحث بين دفتيه من جهة أخرى.

أولاً: مدخل إلى فهم نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية

النسق هو كل ما اتَّسق، وهو رتق لما قد انفتق. ومن ثم هو عطفٌ، ونظامٌ، وترتيبٌ، وتركيبٌ، وتلاؤمٌ، وانسجامٌ، وامتلاء. فالنسق يغتني بالمجموع، والقلَّة لا تستغني عن النسق لتحصيل الكثرة؛ وهذا ما نراه التركيب عينه، بخلاف الكل المهترئ الذي قد يتملَّص منه الجزء المتهور-وهو يحسب أنه الكل الذي يدعي امتلاك مفاتيح التطور- في غياب النسق؛ ما قد يحيل الرتق إلى فتق، فلا تحصل تنمية مركَّبة أبداً.

لقد وقفنا في البحث المشار إليه آنفاً، وأيضاً في كتابنا الدينامية، على فكرة يعزِّزها الواقع، مفادها أن الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية (=الإمبراطور الرمز، والقيادة الحكيمة، والشعب الطامح)، هي التنمية المركَّبة نفسها التي بها شبَه بالبنيان المرصوص وهو يقاتل التخلف بوصفه كُلاًّ، يكون فيها الكَلُّ شبه معدوم؛ إذ باتت هذه الكليات سبباً في نضج فترة العزلة ونجاح إصلاحات ميجي، وتحقيق نهضة عالمية في مسيرة نصف قرن. كما كانت هذه التنمية المركَّبة سبباً في انبعاث طائر الفنيق من تحت الرماد النووي، والتحليق مرة أخرى في فضاء نهضة عالمية ثانية استغرقت عقداً من الزمن، كان فيها للإمبراطور هيروهيتو دور فاعل في شدِّ لحمة التنمية المركَّبة بعد أن تنازل عن

---

(1) يوسف، ناصر. "دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة: نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية"، **عالم الفكر**، المجلد (28)، العدد (1)، (يوليو-سبتمبر 2009م)، ص 279-317.

(2) "عالم الفكر ... ومستقبل الحركات الاجتماعية"، **صحيفة القبس**، ركن خير جليس، السنة (38)، العدد (12998)، 2009م، ص25.

(3) يوسف، ناصر. **دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2010م.

ألوهيته، ورضي بأن يكون من البشر، يستبشر اليابـانيون بماضـيه وحـاضره؛ إذ إن كـل نفـس تهفو إلى العطاء وهي ترى أن من كان بعيداً من العين بـات قريبـاً وجـاراً ومسـاعداً وفـرداً كبيراً في جماعة كبرى.

ولا شك في أن ما سنضـيفه في عملنـا هـذا وسـنبرزه، يتجـه إلى القـول بـأن مـا يجعـل الثلاثية الإنسانية الإنمائية متراصَّة هو تمحورها حول القيم التاريخية الفاعلة التي تُمتَح مـن الماضي بوصفه مؤسِّساً واعياً وعـاقلاً وعارفـاً، ووقوفهـا عـلى القـيم الحضـارية العاملـة التـي تُجتَرح من الحاضر بوصفه مؤسَّسات فاهمة وعاملة وفاعلة. إن المؤسِّس والمؤسَّسات تضـمن لكل إنجاز استمراره وتحفظـه، وأن مـا يثمـر بـذرة التنميـة المركَّبـة وينضـجها هـو الـتراحم الأبدي بين القيم والفعل الإنمائي. إنه من غير المأسسة للتاريخ بوصفه إنجـازاً بيئيـاً، وللعمـل الحضـاري بوصـفه فعـلاً إنسـانياً، يصـبح مـن المتعـذر وقـوف التنميـة المركَّبـة عـلى أرضـية متماسكة وصُلبة.

طبعاً، حاولنا جهدنا في كتابنا الدينامية أن نتعقَّب حقيقة العمران الإنساني في اليابـان، وكيف حصل لهذه الحقيقة أن تترجم إلى واقع يعيشه العالم ويفيـد منـه وينشـدُّ إليـه. كـما استكشفنا أن القيم التاريخية الفاعلـة والقـيم الحضـارية العاملـة هـي الخـيط الـرابط بـين الحقيقة والواقع؛ فلا نرى أن العقـل المبـدع أو التفكـير النقـدي أمكـنهما تحصـيل الحقيقـة الإنمائية بمفردهما كما يذهب هيچل إلى ذلك في القول المشـهور: إن الحقيقـة هـي مطابقـة الفكر للواقع. ليس من مصـلحة نظريـة التـدافع الإنسـاني والـديني والحضـاري والإنمـائي أن تتجاهل بأن للقيم عقلها وأفكارها ورؤيتها التي تمتحهـا مـن بيئتهـا وإنسـانها وزمنهـا؛ فـإذا كانت القيم غير مشتركة كونياً إلا ما تطابق مع العقل، فإن العقل الـذي يسـتولد فكـراً هـو الآخر ليس مشتركاً كونياً إلا ما تتطابق مع القيم.

صـحيح أن الإنسـان حقيقـة مسـموعة ومرئيـة وملموسـة؛ ولكـن القـيم التاريخيـة والحضارية هي التي تحيله إلى واقع مؤثر وحاضر وفاعل وصـانع للأحـداث، تمامـاً مـثلما أن المـاضي هـو الحقيقـة التـي لا تعـود بشخوصـها العاقلـة، ولكـن تـحضر بقيمهـا الفاعلـة؛

والفعلُ عقلٌ. أما الحاضر فهو الذي يجمع بين الواقع بشخوصه والحقيقة بقيمها؛ والقيمُ واقعٌ. إذ لا يستطيع الحاضر أن يستغني عن الماضي، ولا الواقع عن الحقيقة، ولا الإنسان عن القيم. فإذا تراحم العقل مع القيم حصل الواقع الذي فيه شيء مهم وفاعل من الحقيقة.

أتى حين من الدهر كان فيه السيد الياباني الإقطاعي هو محور التنمية الذي أخرج التنمية نفسها في لباس ناقص ومعيب، لا يكاد يستر عورة المجتمع الياباني أو يواريها؛ إذ ذاك غاية ما كان ينشده القادة القساة ويبغيه؛ حتى يظل الكساة العراة بحاجة إلى لمسة إنسانية من السيد الإقطاعي واستمالة عطفه، فتبقيه في تبعية لا تتقدم بالتنمية إلا قليلاً إنْ هي تقدَّمت؛ لأن هذه التنمية الضنك افتقرت إلى القيم الإنسانية على رأسها قيم الحرية، وكان من الطبيعي أن تبقى التنمية اليابانية بمعهود ذلك العصر حقيقة معنوية عالية يعيشها السيد الإقطاعي وحده، يحتكرها لنفسه ويفرض قيمها العملية على غيره، وليس واقعاً مادياً مشتركاً يمتدُّ ليفيد الآخرين، فلا يُعتدى عليهم أو يعتدي.

لا عجب، إذن، أن تدعو التعاليم الكونفوشيوسية التي خرجت من العباءة الإنسانية إلى تثبيت سلطة السيد الإقطاعي وتبرير تبعية الآخرين له بطريقة غير إنسانية. وربما كان الدافع من وراء ذلك، وقد يكون التفسير الصحيح عندنا، هو تحصيل الاستقرار السياسي؛ فقد عانت اليابان من الحروب الداخلية، ومن تفشي ظاهرة العنف والتطرف والإرهاب؛ ولكن ما إن داهم العدو الأمريكي سواحل اليابان في منتصف القرن التاسع عشر، حتى رمى السادة الإقطاعيون هذا التقسيم الكونفوشيوسي الذي تراجعت أهميته في الحفاظ على الاستقرار الداخلي بعد أن لاح الإنذار من الخارج، وأطلَّت سفن القائد بيري الأمريكي على سواحل اليابان؛ إذ تبيَّن لليابانيين أن هناك خطأ ما في التعاليم الكونفوشيوسية، وحصول فجوة تعوق البنيان المرصوص ولا تكاد تقيمه؛ فقد بذل "فوكوزاوا يوكيتشي" الأب الروحي للنهضة اليابانية -والمتحرر إلى حد ما من قيود الدين والتقاليد- جهده لاستئصال هذا الورم

من دماغ العقل الياباني، فقد كان يميل ميلاً عظيماً إلى أن حالة التخلف هـي نتيجـة منطقيـة للرباط التاريخي بين الإقطاع والكونفوشيوسية اللذين رسّخا التراتبية البغيضة.

لقد فرض هذا التدخل الخـارجي عـلى اليابـان سـلوكاً مبـدعاً وقـف عـلى نقـد الـذات ومراجعة التعاليم الكونفوشيوسية، دفعـت بالسـيد الإقطـاعي إلى مشـاركة غـيره، وهـذا مـا اسـتلزم هــدم الهــرم الكونفوشــيوسي وتســويته بــأرض الواقــع، والإبقــاء عــلى روح القــيم الكونفوشيوسية التاريخية المتمثلة بالولاء والطاعة والعمل والتعاون، وبذل الجهـد في قالـب إنساني حضاري يطوِّع العنت الكونفوشيوسي التقليدي على المقاس الإنمائي الإنسـاني الجديـد. لقد كانت اليابان قبل الإنذار الأمريكي شبه متخلفة وقاب قوسين مـن التنميـة؛ لأنهـا كانـت تمتلك قيماً عاملة أعانتها على امتلاك الشطر الأول من التنمية؛ أما الشطر الثاني فظلَّ ناقصـاً ومنبتّاً؛ لأن السيد الإقطاعي فضَّل البناء بمفرده وما تمليه عليـه سـلطته، وإن اسـتعان بغـيره فبآليات غير إنسانية تفتقر إلى أدنى ضروب الحرية والعيش بكرامة وتحصـيل العدالـة؛ فـأنَّى للتنمية أن تحصل في غياب الحرية والكرامة والعدالة؟ وأنَّى لها أن تنجَز إن لم تقف السلطة والنخبة والعامة بنياناً مرصوصاً يقاتل التخلف ويردُّه على أعقابه مهزوماً مدحوراً؟

يرجـع سر وقـوف العمـران الإنسـاني في اليابـان شـامخاً إلى تماسـك البنيـان الإنسـاني المرصوص في يابان ما بعد ميجي. كما وأن سر تعانق البنيان الإنساني الحضـاري المرصـوص مـع البنيـان التـاريخي المحـروس، يعـود إلى اسـتمرار القـيم الكونفوشيوسـية التاريخيـة الفاعلة التي أوقفت الماضي معاصراً للحاضر ومناصراً للمستقبل. إن التنمية المركَّبـة بنيـان إنساني مرصوص يعاصره بنيـان حضـاري محـروس بقـيم تاريخيـة فاعلـة شـبه أزليـة، مـن دونها تصير التنمية مستحيلة، وإنْ هـي حاولـت تنشـيط الحيـل الإنمائيـة يكـون مصـيرها التشوُّه والتأوُّه والضـياع والانصـياع، فـأنْ تبقـى التنميـة شـبه أزليـة أو دائمـة، يفـترَض أن تخرج مـن قـيم شـبه أزليـة وإنسـان شـبه أزلي إلى أن يشـاء خـالق الكـون ومـدبِّر أمـره. فـإذا تراجعـت القـيم وكنسـت، نكـس الإنسـان ونكـص، ومـن ثـم كـان خليـق بخـالق

الكـون أن يبعـث قومـاً آخـرين يبـاشرون مهمَّـاتهم الإنسـانية ويـؤدون وظيفـتهم الإنمائيـة، ويبلِّغون رسالتهم الحضارية ويواصلون مسيرتهم الكونية؛ أيّاً يكن هـؤلاء القـوم شريطـة أن يقيموا العدالة فيما بينهم التي هي أهم عنصر في الحفاظ على توازن الكون.

لقد استند الإمبراطور ميجي في مشروعه الإنمائي الجديد إلى النخبة، واقترب من العامـة وعاصر الماضي وناصر الحاضر وآسر المستقبل، وكادت المسافة بـين الإنسـان والزمـان والمكـان تتقلَّص بفعل قيم الولاء والطاعة والعمل والتعاون وبذل الجهد؛ كلٌّ يؤدي مهمته الإنسـانية والحضارية من غير أن يتجاوز مكانة الآخر التاريخية. الأهم ألا يكون في مسيرة التنمية سيد يسلب النخبة والعامة كرامتها ويبخس إبداعها ويصادر تطلعاتها. ومن ثم كانـت إصـلاحات ميجي مقدِّمة إنمائية لترصيص البنيان بشكل يجعل التنمية سريعة، فحصل لليابان ما أملـت فيه، وعملت من أجله وراهنت عليه، وقاتلت في سبيله؛ فاستقرَّ لديها ما أقرَّته.

جاءت الحرب العالمية الثانية تسعى بشكل معيب ورهيـب، فأتـت عـلى البنيـان اليابـاني المرصوص من القواعد، وهل القنبلة الذرية تبقي وتذر؟ لكن الذي بقـي هـو القـيم التاريخيـة شبه الأزلية بعدما تصدَّع البنيان الإنساني الياباني وصـدعت حلقاتـه المتماسـكة بالتفكُّـك. لقـد وظَّفت اليابان قيمها التاريخية الفاعلة والحضارية العاملة في إعادة الإعمار؛ إذ لم تكـن تمتلـك غير قيمها وإنسانها وأرضها ووقتها، فاستقام البنيان الياباني مرصوصـاً، ولكـن في مشـهد إنسـاني جديد ومختلف يراهن على البقاء لأمد طويل. إن الجديـد في هـذا المشـهد اليابـاني هـو تنـازل الإمبراطور هيروهيتو عن ألوهيته والتحول الطوعي إلى إنسان عادي يسهم في ترصـيص البنيـان الإنمائي، فكان هذا المشهد بمثابة تحفيز للنخبة والعامة إلى احترام هـذا الإلـه القـادم في لباسـه الإنساني الجديد، وإنزاله منزلته التاريخية والحفاظ عـلى قدسـيته واسـتلهام ماضـيه؛ ذلـك مـا ظـل عـنصراً فـاعلاً في البنيـان المرصـوص لا يـردع النخبـة ولا يقمـع العامـة. فـإذا انتفـت آليـات الـردع والقمـع، خـفَّ دمـع التخلـف وجـفَّ، وظهـرت بـوادر التنميـة وابتـذرت، وإذا

تراص البناء في سلطته ونخبته وعامته حصلت التنمية المركَّبة من السلطة والنخبة والعامـة، وما الأنموذج الإنمائي الياباني منا ببعيد.

1- المشـهد الإنمـائي اليابـاني ومعادلـة التنميـة المركَّبـة: الإمبراطـور والقيـادة والشعب:

لقد استقينا مفهوم التنمية المركَّبة من المشهد الإنمـائي اليابـاني بعـد إصـلاحات ميجـي، ولا سيما إثر النجاحات التي حقَّقتها اليابان بعد الحـرب العالميـة الثانيـة؛ إذ وقفـت ثلاثيـة الإمبراطور والقيادة والشعب تـدفع عـن أرضـها شـبح الفنـاء وتـرح العـداء. ولم يكـن لهـذه التنمية المركَّبة أن تحصل لولا القـيم الكونفوشيوسـة التاريخيـة الفاعلـة التـي أرسـاها عصر توكوغاوا الإقطـاعي، فأسـهمت في الاسـتقرار السـياسي، والتمهيـد للتنميـة الصـناعية بقطـاع زراعـي متقـدم. لقـد تغـيَّر الإمبراطـور والإنسـان نحـو الأفضـل، كـما وأن القـيم التاريخيـة والحضارية لم تتبدل فهي سُنَّة اليابانيين في إعمار أرضهم والحفاظ عليها، لا سيما أنهـا بـذور طيبة أينعت ثمارها ونضجت؛ فآتت أكلها متاعاً مشاعاً.

لقد قبضت اليابان على معادلة التنميـة المركَّبـة قبضـاً واعيـاً بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة، فوضـعت الإمبراطـور الإنسـان الأول في اليابـان في وضـعية (المحفِّـز) بوصـفه رمـزاً ميثيولوجيـاً وتاريخياً، ومن غيره ما كان لليابان أن تبرز للوجـود الإنسـاني والإنمـائي، ومـا كـان ليحصـل تعـالق البنيان الإنمائي بالبنيان الحضاري الذي هو صناعة إمبراطورية تكـاد تكـون خالصـة. كـما وضـعت القيادة في مكانة (المنسِّق) بين الإمبراطور والشعب، بحيث لا تقف عائقاً تفصل بينهما، أو تكـون سبباً في انغراس الحواجز دونهما كما هو العادة في الدول المتخلفة، وإنما وقفـت القيـادة اليابانيـة الحكيمة بمثابة الناقل الأمين لمحفزات الرمز بوصفها إنجازات مثالية رغبة في أن يترجمهـا الشـعب إلى إنجازات مادية، يكون للقيادات الرشيدة يد طولى في تفاصيلها وتحاصيلها؛ فالشـعب لا ينجِـز مادياً إذا لم يتوافر له القالب المثـالي الـذي يتلقـاه عـادة مـن الرمـز عـبر القيـادة الحكيمـة التـي تتشـوَّف بـذكاء إنمـائي إلى ترجمـة مـا هـو مثـالي ارتـآه الرمـز أو القيـادة، ورجـاه إلى مـا هـو

مادي عبر تحسس خطط إنمائية مستقبلية، وتلمُّس استراتيجيات ذكية وواقعية.

أما الشعب الطامح فهو الرقم الحاسم (المنجِز) في معادلة التنمية اليابانية المركَّبة إذا حصل له الاحترام من الرمز، وتنفَّس الحرية المسؤولة من غرفة القيادة المغلقة. فالطاقة والمقدرة والجهد كلها مختزنة في دخيلة الشعب وعمقه، وما الرمز والقيادة إلا الجزء الآخر من هذه الطاقة؛ إذ تستمد فاعليتها ووجودها من الكل. إن من يحترم الشعب يركب الصعب ويظفر لا محالة بما هو صعب على غيره الوصول إليه، وهل هناك من بلغ مبلغ اليابان لا سيما في المهارات العالية التي تتطلب احترام الشعب وركوب الصعب؟

لقد أثبتت اليابان في مشهدها الإنمائي الحديث والمعاصر أن القيم التاريخية الفاعلة والحضارية العاملة هي بنية التنمية المركَّبة، وأن الإنسان الثلاثي المرصوص هو نسقها.. ولا يمكن التعاطي معه أو تمثله خارج هذا السياق الإنمائي والحضاري. ومن ثم فإن التنمية المركَّبة هي قيم تاريخية وحضارية محروسة داخل بنيان إنساني مرصوص، هي أساسه ومن غيرها يكون البنيان آيلاً للسقوط. التنمية المركَّبة هي تراص من الرمز والنخبة والعامة، تكون فيها القيم التاريخية والحضارية بمثابة العقد الإنمائي الإنساني الذي إن لم يُلتزَم به، تكون الثلاثية الإنسانية قد خرجت من حقل التنمية وانحرفت عن مسار الحضارة؛ ما يجعل الاستمساك بالقيم التاريخية والحضارية في اليابان هو نفسه الاستمساك بعناصر التنمية وأدوات الحضارة.

2- القيم التاريخية والحضارية: سر أم زر

ما السر وراء نجاح التنمية اليابانية المركَّبة؟ لا شيء في اليابان أجل قدراً وأعلى من (القيم) سواء أكانت روحية تاريخية فاعلة أم مادية حضارية عاملة بها أدواء نفعية. لقد توجهت الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية تلقاء القيم التاريخية والحضارية واتخذتها عقداً إنمائياً يجبر الثلاثية الإنسانية ويرغمها على الاستمرار في الإنجار مهما حصل من تغير في مواقعها؛ فهي أساس للإجماع الإنمائي الإنساني الياباني.

الإنسان الياباني مفطور على العمل، وحسه العملي مع مرور الزمن بـات القيمـة التـي لا مساومة فيها ولا مداهنـة. هـذه القيمـة الموغلـة في القـدم هـي التـي استشـعرت القـيم الكونفوشيوسية التاريخية فاستعرتها، ومن ثم أنقذت هذه القيم -الـولاء والطاعـة والعمـل والتعاون وبذل الجهد- اليابان من ويلات الحروب الداخلية التي عانت منها قبل أن يحصـل لها الاستقرار في أوائل القرن السابع عشر الميلادي، وهي نفسها القيم التي لم ترفـع الصـين -مسقط كونفوشيوس- إلى مستوى ما وصلت إليه اليابان. إن ما يميز اليابان مـن غيرهـا هـو أنها مفطورة على الفعل الإنساني وترجمته إلى عمل إنمائي، فلـم تبـدأ اليابـان مـن الصـفر أو تتـدرب عـلى العمـل بوصـفه قيمـة جديـدة تستكشـفها في القـيم الكونفوشيوسـية، وإنمـا اسـتثمرت قيمتـي التعـاون وبـذل الجهـد؛ مـا جعـل جهودهـا الإنمائيـة تتضـاعف وتلتحـق باللاعبين الإنمائيين الكبار في فترة قـد يطلـق عليهـا الـبعض لحظـة معجِـزة، بيـنما هـي فـترة منجِزة.

لقد امتحِنت اليابان في هذه القيم مرتين؛ في عصر الانفتاح المعرفي عـلى الغـرب، ووقـت الاكتساح الذري من الغرب أيضاً؛ ففي المـرة الأولى كانـت القـيم التاريخيـة والحضـارية ذات قيمة عالمية وهي تخرِج اليابان من عزلتها ليس إلى العالم وحسب، وإنمـا صـيَّرتها جـزءاً فـاعلاً من العالم في فترة قصيرة جداً مقارنة بالفترة الطويلة جداً التي قضتها معزولة عـن العـالم. وفي المرة الثانية كانت القيم التاريخية والحضارية قد ركبت مركب التحدي والتجاوز حتـى باتـت اليابان لاعباً إنمائياً عملاقاً في فترة وجيزة لا تقارن بسابقاتها. وفي كل هذه المرات كـان الغـرب يأتي بدافع الإذلال؛ ولكن لا ذل في ظل حضور القيم التاريخية والحضارية مهما كانـت درجـة الإذلال. فهـل بعـد هـذا الإنجـاز الـذي خـرج منـتصراً مـن عبـاءة الإذلال تسـتغني الثلاثيـة الإنسانية اليابانية عن القيم؟

إذن، لا يوجد سر، وإذا أرِيد لنا أن نسير مـع لعبـة السر، فنقـول يوجـد زر ولـيس سر؛ فبمجرد الضغط عـلى زر القـيم تتحـرك الثلاثيـة الإنسـانية اليابانيـة نحـو وجهتهـا الإنمائيـة مـن غـير أن تخطـئ أهـدافها؛ فـلا مجـال للانحـراف الـداخلي إذا لم تحصـل ظـروف

خارجية تكون فوق طاقة الثلاثية الإنسانية.

3- هل القيم هي الدين بالضرورة؟

لقد تعلَّمنا من التنمية اليابانية المركَّبة أن القيم قد لا تكون هي الدين نفسه لا سيما في بلد لا دين له مثل اليابان، ولكن القيم تسلك مسالك الدين في التحريض والتحفيز؛ فاليابان التي أبدعت في التنمية المركَّبة كانت شبه متخلفة وهي غير متدينة، وباتت متقدمة وهي غير متدينة أيضاً، إلا أنها اتخذت من القيم التاريخية والحضارية بديلاً عن الدين، وأوقفت البنيان المرصوص حارساً لهذه القيم. فعندما كانت اليابان شبه متخلفة كانت تستمسك بقيم ناقصة- مثلاً تفتقر إلى عنصر التعاون الإنساني المحلي- يفرضها على النخبة والعامة قادة ورموز عسكرية وإدارية يشبعون رغباتهم وينعشون طموحاتهم، فلم يأت البنيان مرصوصاً في وقت كانت فيه القيم مجتزأة، ما أوقف التنمية مفكَّكة. وعندما كانت اليابان متقدمة تبنت كل القيم -بما فيها التعاون الإنساني المحلي- شرطاً عاجلاً غير مؤجل لحصول بنيان مرصوص يشبع رغبات القادة والنخبة والعامة معاً، ويلبي حاجاتهم على السواء.

إن الذي قامت به اليابان وأجادت فيه، هو أنها أخذت بالسنن الكونية؛ فلا علاقة للدين بالتقدم والتخلف في بلدان لا تدين بدين تتخذه عقيدة ونظاماً في آن. أما عن القيم التاريخية الفاعلة التي تنبثق من الدين بوصفه عقيدة ونظاماً، فإنها تشكل دفعة حيوية للقيم الحضارية العاملة في تحصيل المزيد من الإنجازات. وقد حصل هذا الدفع الحيوي للحضارة العربية والإسلامية التي برزت في زمن قصير عجزت عن بلوغه الحضارات السابقات. وهذا لأن الحضارة العربية والإسلامية التي كانت مظلة لشطر كبير من العالم، قد تقدمتها تنمية مركَّبة في الداخل لم تتحقق في التاريخ وقد لا تتحقق أبداً بالشكل المطلوب؛ فلا قائد أو رمز في تاريخ الحضارات كان مستعداً للتعامل مع النخبة والعامة بالشورى والتنازل عن رأي رآه محض اجتهاد بشري، مثل القائد الرمز الرسول محمد ﷺ؛ ففي عصره استوى البنيان المرصوص على عوده الروحي والمادي.

ولكن لما تراجعت القيم التاريخية الفاعلة عرجت القيم الحضارية العاملة، وخرجت عن مسارها فانحرفت بالبنيان المرصوص وشوَّهت معالمه، حتى أصابه السوء وأخذ منه العطب؛ فلا عمل من غير فعل، ولا حضارة من غير تاريخ.

إنها سنَّة كونية أفادت منها اليابان بما أوتيت من فطرة إنسانية وحس تاريخي وسلوك حضاري، فاستثمرت الهزائم والتحديات في عملية العمران الإنساني؛ إذ اتخذت من الإنسان القيمة الحضارية الأولى وفي مقدمتها الرمز الإمبراطوري، كما اتخذت من القيم مقدمة لكل تنمية عالمية تبغي المزيد من الإنسانية.

عموماً، سنتعاطى مع الثلاثية الإنسانية الإنمائية المستمسكة بالقيم التاريخية والحضارية بوصفها فكرة ناضجة استكشفناها في كتابنا الدينامية، ونحاول أن نبرزها بوصفها فرضية نظرية جديدة، قد تضع النماذج الإنمائية الآسيوية الناجحة -لا سيما النموذج الياباني- قيد الإفادة من إنجازاته وليس الإعادة. مع إيماننا بأن آليات التفوق تكمن في الاستمرار والانبجاس، وليس في التوقف والانحباس؛ فالإعادة والتوقف يكادان يتحولان إلى أمراض إنمائية مزمنة في العالم العربي والإسلامي. إن ما حصل في الحضارة العربية والإسلامية من تراص إنساني إنمائي لا نراه قد حصل من قبل، فقد كان بمثابة درس للحضارات اللاحقات التي احترمت إنسانها وفعَّلت قيمها. وما نلفيه من تراص حالياً في التنميات الناجحات هو تتمة لمسيرة الحضارة العربية والإسلامية المفطورة على الحق والخير والجمال، ولكن من غير توظيف للقيم التاريخية المؤسِّسة. فهل الحضارات والتنميات التي تفتقر إلى القيم التاريخية ذات البعد الروحي هي أفضل النماذج الإنمائية؟ أليس التنمية العربية والإسلامية في فترة ما، كانت أفضل النماذج الإنمائية والإنسانية وهي تسير على هدى القيم التاريخية في لمستها الروحية، وتتراحم مع القيم الحضارية في مسحتها المادية داخل بنيان إنساني مرصوص؟

4- هل حابك الأفكار المُبدِعة هو نفسه كابح الشيء المبدَع؟

لماذا باتت القيم اليابانية بوصفها موروثاً روحياً وإنسانياً أعلى مرتبة من (الشيء) المنجَز باعتباره شيئاً مادياً وتقنياً؟ في اليابان يقدِّسون الإرث الثابت، فما هو ثابت يستحق التقديس والرعاية والعناية. وهذا الإرث الثابت هو (القيم)، فلا شيء متغير يعلو على الإرث الثابت. والمتغير دائماً مادي وحضاري له حيِّز جغرافي، والثابت روحي وتاريخي، ومن ثم فإن المتغير يختلق متغيراً آخر-قد يكون إرثاً ممتلكاً- ولكن الذي له القابلية للتحول والملكية الفردية لا يعد إرثاً؛ فلا سلطة له على الإنسان الذي يمتلك روح الأداة (=القيم) الصانعة لهذا الشيء. وهذا الإنسان أيضاً هو السبب في تحويل الشيء إلى متغير قديم يزيحه متغير جديد وهلم جرا.

إن الامتلاك المادي لا يقلق اليابانيين أو يفكِّر لهم -كما هو الشأن في الدول المتخلفة- وإلا تحوَّل هذا الامتلاك إلى اهتلاك مادي للإنسان والقيم. وعليه فإن الشيء في اليابان -أو المنجَز المادي- يمنح دفعة مادية للقيم والإنسان ليس إلا، ولكن لا يلغيهما أو يضعهما في مرتبة أدنى منه. فأن تمتلك الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية سيارة واحدة على سبيل المثال- ولا أعتقد أكثر- فيكون ذلك بدافع الاستعمال المادي، وفي اعتقادها أن السيارة شيء متغير، وفي إرادتها أنها تستطيع أن تنجِز غيرها وأفضل منها؛ ما يفقد هذا الشيء سلطته على الإنسان، لا سيما أن (الشيء) يكون له قيمة معنوية -ومادية طبعاً- عندما تكون له سلطة على الإنسان. في اليابان لا سلطة للشيء على القيم والإنسان؛ إذ إن الشيء مجرد ترجمة مادية للخيال المثالي المبدع الحابك، ومن ثم فإن الإبقاء على سلطته -كما في الدول المتخلفة- سيعجِز الأفكار عن أن تنجِز فتستهلك أكثر؛ ما يجعل الشيء في اليابان آلة تحرِّك الأفكار نحو المزيد من إنجاز الأشياء، وليس عالة على الأفكار التي هي في هذه الحالة ستبقى حبيسة الأشياء، فيكون لهذا الشيء سلطة على القيم والإنسان؛ وهل ينجِز الشيء إلا الشيء؟

يكون الإنسان تابعاً للأشياء عندما لا يتجاوزها إلى ما يستطيع غيرها، فتستعمله ولا يستعملها، ومتى استعمل الشيءُ الإنسانَ صارت قيم الإنسان شيئية، مستهلكة

غير منتجة، فالإنسان الشيئي يتعامل مع الشيء على أنه غاية تتجاوز الوسيلة أو تلغيها.

قبل أن تستقر اليابان سياسياً كان الاستحواذ على الشيء وامتلاكه بشكل عنيف، يفكِّر لليابانيين في الاقتتال الداخلي وإطالة عمره الخبيث. لقد كان الاقتتال من أجل امتلاك الشيء لا غيره، وإن استمر السيد الإقطاعي الياباني في استعباد الفلاحين من أجل تحصيل المزيد من الأشياء من غير توافر عدالة تمنح للسيد الإقطاعي شرعية الامتلاك.

لا شيء من ذلك، ولكن في عصر ميجي استبدلت الأفكار بالأشياء ، وأخذت القيم التاريخية إلى جانب الإنسان المتعلِّم -مهما كان مستواه الاجتماعي- مكانها في سلم التنمية. إن الأشياء التي أُنجِزت بسرعة زمنية وجيزة، كما حدث في فترة ميجي، مدينة للإنسان والقيم والأفكار؛ هذه الآليات المبدعة هي التي تمنح للزمن قيمة ملموسة، كما وأن الزمن لا يكون زمناً فاعلاً إن لم يستولد أشياء تتجاوزه وتسبقه كما حدث مع الزمن الياباني لا سيما بعد الحرب العالمية الثانية.

وعموما فإن (الشيء) لا يشتغل لصالح التنمية المركَّبة إذا كانت مفرغة من محتواها القيمي والفكري. إن العصا السحرية المنجِزة للشيء في الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية هي القيم والمعرفة؛ إذ إن حبكتها العالية تكبح استعلاء الشيء على الإنسان الحابك للأفكار والمتجاوز للشيء باستمرار. وبمنطق العولمة الذي يقدس الشيء، تقدم اليابان إنسانها المركَّب وقيمها التاريخية وأفكارها بوصفها عناصر مقدَّسة لا تمتلك غيرها في ظل الاستهلاك اليومي للأشياء المدنَّسة واهتلاكها.

ثانياً: التنمية المركَّبة فكرة وواقع: الإجراءات والمفاهيم

التنمية المركَّبة بوصفها قيماً تغري الإنسان على الترصيص والبناء المحكم مع أخيه الإنسان في بيئة مشتركة، هي فكرة أمكنها أن تكون الواقع نفسه. وبطريقة هيچيلة ذات مسحة تاريخية وبيئية وعملية، نقول: إن الواقع -الذي به شيء من الحقيقة- هو مطابقة الفكر للقيم.

الفكرة قوامها الإنسان والقيم، وهما آليتان تتكئ عليهما الفكرة وتظهر عبرهما إلى الوجود، فتؤثر فيه وتتجاوزه، أو تقف حبيسة أدراجه وتحرن فلا تتقدمه. ومع ذلك فقد تتحرك الفكرة وتنشط من غير أن تجسَّها الأغلبية وتتحسَّسها، ولكن تكون بحاجة إلى من يستكشفها، فقد تتوه في زحمة الإيديولوجيات الغالبات ممن لها سبق زمني، وتاريخي، وعلمي، وفلسفي، وما إلى ذلك. إن الفكرة تبدع الواقع وتصنعه متى كانت منظومة متماسكة من المنشِئ البيئي، والروحي، والتاريخي، الذي له تأثير حاسم في المُنشَأ الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والثقافي، والتربوي. إن الفكرة التي تمتلك آليات الإبداع تقف على رؤية للعالم لا ينفصل فيها المنشِئ عن المُنشَأ إذا جاز لنا أن نستعين بتعبير لالند.

أما الواقع فليس الوضع القائم وحسب، وإنما هو الوضع الحاسم الذي يثبت صحة الفكرة وصلاحيتها، فيرتفع بها من الواقع الحالي (=القائم) إلى الأداء العالي (=الحاسم). والواقع لا يكون واقعاً إذا لم يكن ممتلئاً بالأشياء وعامراً، شريطة أن يكون هذا الواقع يمتلك إرادته عبر قيمة الإنسان، ونظام القيم، ونوعية الأفكار، وجديد الأشياء. وفي انتفاء الإرادة واختفائها تصبح الأشياء عالة على الواقع الذي يعيلها ولا يعتلي بها.

لقد وقفت اليابان على المنشِئ والمُنشَأ معاً فاستثمرتهما، ولا تكون التنمية مركَّبة إلا بهما في الوقت الذي يكون فيه الإنسان هو القاسم المشترك بينهما. فما يميز التنمية المركَّبة في اليابان من غيرها، هو نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية الذي يتخذ من القيم التاريخية وغيرها من الأفعال هوية له، ومن الواقع صورة حضارية تعكس هذه الهوية الحيوية التي تعانق الماضي، وتعاصر الحاضر، وتعاقل المستقبل.

أينما وجدت الهوية وجدت التنمية؛ إذ نعدها قاعدة إنمائية أزلية من أخذ بها غلب ومن تركها استجلب على نفسه غلبة غيره (=القابلية للمغلوبية). وإذا استأصلنا هوية الإنسان من قلب التنمية النابض، تكون التنمية قد افتقدت إلى تركيبيتها، فلم تعد إلا

حالة إنمائية عابرة تتملكها القابلية للتفكك والتراجع؛ لأن الهوية أصلها حالة فاعلة مركَّبة من لغة الإنسان وقيمه وثقافته وتاريخه وحضارته؛ فهي المنشِئ الأكبر. أما التنمية المركَّبة العاملة فهي التي تستجيب لنداء الهوية المركَّبة وتتعاطى معه، وقد رأينا كيف تردَّد صدى هذا النداء، وفعل فعلته الإنمائية في المشهد الياباني الذي تجلَّت بعض مقاطعه في كتابنا الدينامية اليابانية.

إن التنمية المركَّبة التي تهتدي بهدى الهوية المركَّبة وتقتدي هي التي تحتضن الفكرة أو المنشِئ البيئي والإنساني (=القيم التاريخية الفاعلة)، والمُنشَأ المعرفي والشيئي (=القيم الحضارية العاملة). ومن ثم فإن التنمية المركَّبة ليست التنمية المستدامة التي تفكر في استدامة المُنشَأ بوصفه الحاضر والمستقبل، وتستبعد الماضي وما له علاقة بالمنشِئ الذي ليس موارد مادية. كما وأنها ليست التنمية الشاملة التي يشغلها تشميل المُنشَأ مع التقليل من أهمية تركيب المنشِئ لا سيما الإنسان. لقد قفزت اليابان على التنمية الشاملة والتنمية المستدامة، وهو قفز ليس فيه ما يعيب أو يقلق، وهو ليس من قبيل حرق المراحل. وإنما اليابان لم تشغل نفسها بما هو مادي تتشوَّف إليه التنمية المستدامة؛ لأن اليابان فقيرة إلى حد ما من الشيء المادي تحت الأرض. كما اعتبرت اليابان التنمية الشاملة مجرد تحصيل حاصل إن حصلت. إن التنمية الشاملة قد تستورِد مركَّباتها؛ أما التنمية المركَّبة فلا تستورد عناصرها، فهي تماماً مثل المحارب الذي لا يُستورَد أو يستعَار.

لقد سبق وأن ارتسمت ملامح الفكرة والواقع في كتابنا الدينامية، وهذا الذي نقوم به حالياً هو امتداد أيضاً لكتابنا السابق. وما سنقف عليه في عملنا الحالي هو معالجة الفكرة بشكل تجريدي بعد أن نستعيرها من الواقع الياباني. وفي تصورنا أننا نقيم عملنا وقد تملَّكتنا اليابان بإنسانها، وقيمها العملية، وتاريخها وأفكارها، وأشيائها؛ فهي ملهمتنا التي ستملي علينا ما سنكتب وكيف سنكتب؟ وهي أيضاً سبب لماذا نكتب وعمن نكتب؟ ولأن اليابان منحتنا الفكرة مفصولة عن واقعها

بشكل مؤقت وإجرائي، فلا يعنيها أيّاً يكن الواقع الذي يمتح فكرتها ويجترحها، بعد أن استأذنا الواقع الياباني واهتدينا إليه في قيمه الفعلية والعملية.

إن طبيعة الفكرة هي التي تفرض واقعها فلا ترفضه أو تتناقض معه. وكلما صلحت الوقائع واستقامت إنمائياً، كانت الفكرة أصيلة وصالحة وناجحة. وإن قيمة الفكرة في الإفادة وليس في الإعادة، فلا شك في أن بلدان آسيا التي اقتدت باليابان في جوانب حضارية متعددة، قد أفادت، وفي جهودها وزادت، كما أضافت لهذا المجال الإنمائي الحيوي وأفاضت.

سنقف على فكرة التنمية المركَّبة بتحليل مفاهيمها وإبراز نماذجها وتتبع مؤشراتها واستعراض وقائعها؛ ذلك لأننا ننطلق من نموذج تمثُّلي لواقع إنمائي، اقتصادي، وسياسي، واجتماعي، وثقافي، وتربوي، وقد تحقق على أرضية الواقع الذي سبق وأن لامسنا بعض أجزائه في كتابنا الدينامية اليابانية، بحيث يعيننا هذا النموذج التمثُّلي على رصد ظاهرة إنمائية حضارية وتسجيلها وتعقلها، تتمثل في نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية المركَّبة -الرمز (=السلطة)؛ القيادة الحكيمة (=النخبة)؛ الشعب الطامح (=العامة)- وكيف لها أن تنقل بلد من منطقة التخلف إلى منطقة التنمية كما حدث في اليابان. وسنتعامل مع الثلاثية الإنسانية بوصفها بنية التنمية المركَّبة من غيرها، بحيث يتعذر الانتقال نحو عالم إنساني إنمائي أفضل، تكون غايته تحصيل المزيد من العدالة الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية. فكلما كانت الثلاثية الإنسانية غير متماسكة، اتجهت العدالة المنتقصة أطرافها صوب التخلف والتراجع.

من جهة أخرى سنتخذ الثلاثية الإنسانية: السلطة والنخبة والعامة، في علاماتها: الشيء والمعرفة والقيم، بمثابة مؤشر إنمائي يعكس نجاحات إنمائية متوالية، وسنستخدمها بوصفها مرشداً للفاعل الإنساني، ومراقباً للفعل الإنمائي ومقترحاً لعالم إنساني وإنمائي أفضل، وقد حاولنا تبيان ذلك في النموذج الإنمائي الياباني من خلال كتابنا الدينامية. وحتى لا نكرر ما سبق في كتابنا الحالي نتوخى استكشاف ملامح

التنمية المركَّبة من خلال إسقاطات نقيمها على الواقع العربي والإسلامي، وإبراز الدور الخفي للإرث الاستعماري في الوقوف عائقاً أما تحصيل التركيب الإنساني الإنمائي في دول ما بعد الاستعمار، ومن ثم نحاول ترسيم ملامح نظرية مستقاة من النموذج الإنمائي الياباني في شكل خطاطة سيميائية تبرهن منطقياً على أن الإرث الاستعماري يظل قائماً في ظل غياب دولة إنمائية مؤسساتية، وهذا ما سنستكشفه أيضاً من خلال امتحان معادلة الحضارة: الإنسان والأرض والزمن في حقل التجربة اليابانية، حتى يتبيَّن لنا كيف يتوسع حقل الإفادة من التنمية المركَّبة ويشبع المحيط الإنمائي والإنساني، وبما يتيح لنا أيضاً تفهم سلوكات الفاعلين الإنمائيين في المشهد الإنمائي المركَّب، لا سيما أن النموذج الإنمائي المرشد يعزِّز من أهمية النظرية ويوفر لها عناصر الإقناع والنجاح والإفادة.

وعليه، نحاول أن نستخرج شيئاً مفقوداً غير واضح المعالم على الأقل نظرياً من شيء موجود؛ عناصره الإنمائية المركَّبة غير منظورة وغير مستثمرة في بلدان ما زالت حبيسة تفككها وتخلفها مثل العالم العربي والإسلامي الذي يؤلمنا وضعه المائل؛ ما قد يجعل عملنا له قابلية للفهم والتطبيق، فكلما نمْذجنا الفكرة توجَّهنا نحو التنظير لنموذج يكون أكثر وضوحاً به إفاضة نوعية ويميل إلى التطبيق الحسن الذي يزيد من رصيد التنمية في البلدان المتخلفة؛ وإذ نلفي في فكرة التنمية المركَّبة فعلاً تطبيقياً ليس ميسراً، فإن في ذلك ما يعين على تحصيل التقدم المفقود.

لا ندعي أن هذا النسق الثلاثي هو التفسير النهائي للوقائع الإنمائية الناجحة، فكل غايتنا أن يفيد العالم العربي والإسلامي من مكتسبات التنمية المركَّبة وفق نموذجه التاريخي، بحيث يبقى النموذج الحضاري العامل هو القاسم المشترك، فيتمثله باحترام الإنسان العربي وإطلاق طاقاته المختزَنة، وإشراكه في منظومة إنمائية لا يستشعر فيها أنه تابع عاطل، بل يستوثق من أنه مشارك فاعل.

سنقترح أولاً بعض المفاهيم النظرية، وذلك انطلاقاً من أن غاية ما نتشوَّف إليه من

النظريـة الشرقيـة في التنميـة المركَّبـة كـما تجلَّـت في النمـوذج الإنمـائي اليابـاني المركَّـب، هـو المساعدة على حل المشكلات الإنمائية المفكَّكة التي تعصف بإنجازات العالم العربي والإسـلامي، وتعوقها عن الاستمرار. ولكي تسـلك مهمتنـا طريقـاً فـاعلاً يحسـن بهـا اصـطحاب جملـة مـن المفاهيم التي قد تختلف من بلد إلى بلد، حسب ما تطلبه الفكرة المدروسة وتسـتدعيه؛ فقـد تكون هذه المفاهيم فارغـة مـن أي مضـمون إنمـائي إذا صـادفت مـن يـرفض القـيم، ولا يـرى ضرورة لفرضها خيطاً رقيقاً في النسيج الإنمائي. ومن ثم فإن هذه المفاهيم قد لا تصـلح لمـن لا يعتقدون في القيم، وليس في نيتهم التراحم مع القيم. كما وقد تصلح هذه المفاهيم لجماعـات بشرية مستقبلها في قيمها، وهذه الجماعات هي التي نشتغل في حقلها. فقد تستضـيف هـذه المفـاهيم في شـكل بـذور، ولكـن الإنسـان صـاحب الحقـل هـو الحقيـق برعايتهـا والرفيـق في مسيرتها حتى تثمر وتنضج، وتؤتي أكلها إذا أتِيت؛ وإلا فإن البنيان المرصوص قد أصـابت لبنـة من لبناته بعض الدنيا التي تُعرِض عن القيم، وتخرج الثلاثيـة الإنسـانية الإنمائيـة عـن نسـقها وهويتها وعقلانيتها.

1- الفاعل الإنساني الإنمائي المركَّب:

هو الذي يجمع بين ما هو إنساني متناسق و متطلبات التنمية المركَّبة. ومـن ثـم يتجـه الفاعل الإنساني الإنمائي المركَّب نحو استبعاد كل ما يسيء للتركيب ويستجلب التفكيك، فهـو يبحث في التفكيك الإنمائي -مثل الإرث الاستعماري- الذي ينذر بالتخلف فيتفاداه من داخـل التركيب الإنساني الحضاري الذي يبشر بالتنمية. وهذا الإنسان المركَّب يكتسب فاعليتـه مـن المنظومة التاريخية في قيمها وبيئتها ورسالتها، ويكون فاعلاً في الأعلى والأسفل والوسط.

2- القيم التاريخية الفاعلة:

هـي التـي توجـه نشـاط الفاعـل الإنسـاني الإنمـائي المركَّـب، وتضـع أمامـه جملـة مـن المراجع المثالية أقرَّها السـلف وناصرهـا، وجـرَّب الخلـف فاعليتهـا وعاصرهـا؛ فانتظمـت في شـكل معـايير ترسـم معـالم مركَّبـة وواضـحة في طريـق التفكـير والعمـل، لا سـيما طريقـة

التعامل مع (الشيء) ووضعه في مرتبة لا تعلو على القيم والمعرفة، فسلطة الشيء تضعِف الفاعل الإنساني الإنمائي وتفكِّكه، وبإمكان القيم التاريخية أن تحد من هذه السلطة التفكيكية وتضعفها إذا اتخذت عقداً إنمائياً وحضارياً يقف عليه الفاعل الإنساني الإنمائي المركَّب، حتى لا يخون مراجعه المثالية والواقعية.

3- القيم الحضارية العاملة:

هي التي تقف وسيطاً فاعلاً بين الإنسان والتنمية، ووظيفتها تكمن في التركيب بين الإنسان المركَّب والتنمية، بحيث يقف (الشيء) عاجزاً عن فرض سلطته أمام هذا الترصيص الإنساني الإنمائي والقيمي. فإذا فرض (الشيء) سلطته ظهرت بوادر التفكُّك الإنساني ولاحت في الأفق الإنمائي؛ إذ يستقوي الإنسان المفكَّك بهذا الشيء المادي فتُسْتَبْعَد القيم بوصفها مراجع مثالية، ومن ثم تتراجع القيم الحضارية المبدعة للأفكار التي تتجاوز حيز الزمان وحدود المكان أمام الشيء حبيس البيئة التي أفرزته، ورهين اللحظة التي أنتجته. إن القيم الحضارية العاملة محفزة إلى الإبقاء على التركيب بين الإنسان المركَّب والتنمية، ومن ثم الحد من سلطة الشيء؛ لأنه كلما أنتج الإنسان وتحضَّر لا يكون للشيء سلطة عليه. في غياب القيم الحضارية العاملة يتحول الإنسان غير العامل وغير المتحضر إلى شيء ومثله تصير التنمية أيضاً؛ إذ يتمحور النموذج الإنمائي على الشيء فيترجَم إلى تبعية وتخلف.

4- المرْكب الشيئي:

يكون الإنسان المركَّب والقيم التاريخية الفاعلة، والقيم الحضارية العاملة من غير معنى إنمائي إن لم يحصل المبنى الشيئي. فالمركَّب الإنساني القيمي بحاجة إلى مركْب يروِّج إنجازاته، ويدب فيها روح القابلية للحركة والاستمرار. كما وأن تراكم الأشياء المبدعَة يشجع على توارد الأفكار المبدِعة التي تمتح نفعيتها وميزتها من الإنسان المركَّب، وتجترح صوابيتها وصلاحيتها من القيم التاريخية الفاعلة. فلا تصدّع يصيب البنيان المرصوص أو يصيب القيم التاريخية بالبِلى مهما تراكمت الأشياء، وذلك ما

وجدت قيم ومعرفة غير متشيِّئتين تقهر سلطة هذا الشيء، فتحيله إلى وسيلة وتستبعده من أن يكون غاية.

ومن ثمَّ نرى أن التنمية المركَّبة ينبغي أن تناقش فكرتها وأنموذجها في إطار القيم، التي من المفترَض أن تفرز نتائج لتنمية تتعالق مع الماضي، وتتعانق مع الحاضر، وتتسابق مع المستقبل؛ لأن القيم التاريخية والحضارية والعملية تفضي إلى تحصيل نماذج إنسانية إنمائية ناجحة، فكل ما هو قيمي فهو إنمائي. وإذا كانت النماذج المفادة منقادة إلى فاعلين إنمائيين مزيفين وتابعين؛ فإن القيم تفضح هذا الزيف والتابعية. إن القيم هي المحك الإنساني الإنمائي التي تكشف عن التفكيك الذي يقوده الشيء، أو التركيب الذي تديره القيم والمعرفة غير المتشيِّئتين.

إذن، فكرة التنمية المركَّبة هي ما ينبغي رؤيتها على أنها النظر بالمعنى الدقيق في النماذج الإنمائية الشرقية الناجحة مثل اليابان كما رأينا. وكل هذا النظر الدقيق يفضي إلى التقعيد، ويكون ذلك عبر الاستنتاج واستخلاص فرضيات نظرية في مسائل التنمية، تفيد في تحسين الواقع الإنمائي للعالم العربي والإسلامي.

عالجنا في القسم الأول فكرة التنمية المركَّبة، فتطرقنا في الفصل الأول منه إلى أدبيات التنمية المركَّبة؛ إذ رصدنا مصطلح التركيب فألفيناه يتكرر في الأعمال الفلسفية الكبرى، ويكاد يغيب عن الحقول الاقتصادية والإنمائية، ومن ثم حاولنا أن ننحت مصطلحاً جديداً أطلقنا عليه (التنمية المركَّبة). واجتهدنا في الفصل الثاني في وضع ترسيمة البنيان المرصوص، وحلَّلنا طبائع السلطة والنخبة والعامة، وعددنا أربعة نماذج من البنيان الإنساني الإنمائي، وأشرنا إلى مراحل ترصيصه. وفي الفصل الثالث تناولنا مسالك التنمية المركَّبة ومؤشراتها بشكل من التفصيل.

وانكببنا في القسم الثاني على تمحيص الفكرة في مختبر الواقع، فقدمنا في الفصل الرابع تحليلاً سيميائياً مستوحى من المربَّع السيميائي لـ: غريماس، نقابل فيه بين التنمية المركَّبة وضدها التنمية المختزَلة، لا سيما أن بعض الحالات الاقتصادية باتت

حقلاً خصباً من حقول السيميائية مثل الاستهلاك والتسويق والإشهارات وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي، فقد "صار مربع الاستهلاك الذي وضعه جون ماري فلوش منوالاً يُحتذى به في وكالات الإشهار (الإعلانات) أو مكاتب التسويق على الصعيد العملي. أما على الصعيد النظري فإنه يساعد على استكشاف تضايف الخيالي مع الأسطوري والقيمي مع الجمالي [...] واتسع مربع الاستهلاك بعدما انتشرت الأسواق ذات المساحات الواسعة في آسيا وأوروبا، فلاحت في الأفق تصورات جديدة لهوية المستهلك وفق القيم الأخلاقية والجمالية التي نشأت في مجتمعات الحداثة وما بعدها."(1) إن العبرة من المربع السيميائي حول ثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة هو إنتاج أكثر من معنى، وتوليد شبكة من المفاهيم، مثل: الحرية، والحرمان، والاستقلال، والاستعمار، والتبعية. ومسالك المعنى وشبكة المفاهيم تعيننا على معرفة جوانب الاختلاف والائتلاف، فيظهر التفاعل والصراع والنفي والإثبات.

كما نلاحظ أيضاً مدى التناقض الحاصل داخل ثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة، فليس هناك جمع بينهما ولا وسط، فلا يرتفعان معاً؛ لأن الرغبة في التنمية المركَّبة وعدم تحولها إلى تنمية مختزَلة هي ما تنتصر له القيم التاريخية، ويؤسس للفعل الحضاري، ويستبعد الإرث الاستعماري. فإذا كان التخلف استعماراً فإن التابعية هي القابلية للاستعمار التي لا زالت تغترف من الإرث الاستعماري. إن العيش في الآخر هو استمرار للقابلية للاستعمار؛ لأنه عيش فيه اختزال للذات والتاريخ. فوفق منطق المربَّع السيميائي إما تنمية مركَّبة فيها هامش كبير من الحرية والاستقلال وإما تبعية ثقيلة بالحرمان والإرث الاستعماري؛ "إذ السيميائيات ليست (علم العلامات وحياتها في مجتمع ما) وحسب، وإنما هي علم لتطوير المجتمعات وإصلاحها وتحسين أدائها كذلك."(2)

---

(1) يوسف، أحمد. "المربع السيميائي: أسسه النظرية وتطبيقاته،" المؤتمر العربي العالمي الثالث في تعليم اللغة لأغراض خاصة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، كوالالمبور، 15-17 ماي 2013م.

(2) مفتاح، محمد. "أوليات منطقية رياضية في النظرية السيميائية"، **عالم الفكر**، المجلد (35)، العدد (3)، (يناير-مارس2007م)، ص136.

ونحسب أن هذا العمل السيميائي- الإنمائي محاولة غير يائسة في مسائل تتعلق بالتنمية والاقتصاد، لا سيما أن التحليل السيميائي في الوطن العربي اقتصر على الأعمال الأدبية والفلسفية والفنية. كما نروم من وراء ذلك الإفادة من العلوم الأخرى الصارمة التي تكشف عن طبيعة العلامات والإشارات التي تحكم حياتنا الموغلة في الطلاسم والأسرار، وتجلب للذات كثيرا من الأضرار. علاوة على أن التحليل السيميائي للتنمية ينطوي على دروس إنسانية مفادها أن التنمية ليست فعلاً مادياً يغرق في الأرقام والأوهام، ويتضخَّم بالإحصاءات والملذات، وإنما التنمية رؤية فلسفية، ومسحة إنسانية، ولمسة قيمية، ومنحة بيئية. وإذا هي خرجت عن معهودها الحضاري وقعت في مستنقعها الاستعماري واستحالت إلى محنة.

وفي الفصل الخامس عمدنا إلى امتحان عناصر المعادلة الحضارية: الإنسان والأرض والوقت في حقل الأنموذج الإنمائي الياباني، وخلصنا إلى أن عناصر المعادلة الحضارية لم تكن كافية لتحصيل تنمية متحضِّرة مركَّبة في فترة العزلة البدوية المختزَلة؛ بينما رأينا فترة ميجي قد أفلحت إلى حد بعيد؛ لأنها أضافت عنصر الدولة-الإنسان إلى عناصر المعادلة الحضارية القديمة، فحصل لها الفعل الحضاري المركَّب والمستدام.

إن الاجتهاد الإنمائي الذي أتينا عليه في عملنا هذا، هو اجتهاد تبع للحاجة، ونظراً إلى ما يعانيه العرب والمسلمون من فاقة في توظيف الأمة من أجل الأمة، وتحصيل العدالة وتفعيل الحرية. إلى جانب ما نعتقد أنهم يفتقرون إليه من أساليب التجمع الحضاري، والأخذ بالسنن الإلهية والكونية، والوقوف على العبر القرآنية والدروس التاريخية، والإفادة من التجارب الإنسانية المركَّبة.

إن الكتابة حول التنمية المركَّبة نراها دعوة عربية للوحدة داخل كل قُطْر على حدة، وإذا حصل النجاح المحلي، ما من شكٍّ في أنه سيستجلب النجاح الإقليمي. فالوحدة العربية باتت اليوم ضرورة مطلوبة من أي وقت مضى، بل وصارت ضرورة من ضرورات مقاصد الشريعة الإسلامية ابتداء من حفظ الإنسان (=النخبة والعامة)

وانتهاء إلى حفظ المال (=الشيء). فلا غنى للوحدة العربية عن تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، ولا غنى لمقاصد الشريعة عن تعزيز الوحدة العربية.

إن التنمية المركَّبة دعوة عربية وإسلامية صريحة لحل خلافات تاريخية أساءت للعامة فأردتها حبيسة السذاجة والأمية والتهميش والحرمان، كما أوردتها مسالك مظلمة لا تكاد ترى نفسها؛ ومن ثم أنَّى لها أن تتحسَّس غيرها؟ إذ ليس في مقدرة العامة أن تقف على فعل إنمائي أو تشعر بلمسة إنسانية رحيمة تحسِّن من وضعيتها إن لم تغيِّر ما بنفسها؛ إذ إن تغيير ما بالنفس يستدعي إلجام التعبير عما بالنفس، ويكون ذلك بالعمل وبذل الجهد واحترام الوقت سواء من النخبة أم من العامة. كما وعلى السلطة أن تتغير وتبدي لمسة إنسانية وإنمائية تجاه النخبة والعامة؛ فالتغيير مركَّب يشمل القوم (=السلطة والنخبة والعامة) فيأتي تغييراً إيجابياً حسناً تكون نتائجه حسنة ومثمرة ينطبق عليه الشطر الأوَّل من الآية الكريمة: ﴿ إِنَّ اللـهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: 11]؛ وإلا فيأتي التغيير تغييراً سلبياً أسوأ، وتكون نتائجه سيِّئة تظهر في الهوان والضعف؛ وإذ غيَّر الناس ما بأنفسهم إلى أسوأ فإن السوء عاقبتهم؛ ما ينطبق عليه الشطر الثاني من الآية الكريمة: ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللـهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾ [الرعد: 11].

القسم الأول

الفكــرة

الفصل الأول:

الدراسات السابقة وأدبياتها الفكرية والإنمائية
رصدٌ ونقْدٌ لمصطلح المركَّب

"إن الصراع الفكري، تجري عليه قاعدة الشيء المركَّب من أشياء."[(1)]
[مالك بن نبي]

لقد رصدنا مصطلح (المركَّب)؛ فألفيناه يختفي ولا يكاد يبين في زحمة مصطلحات عائمة من قبيل "التنمية الشاملة" التي تركِّب الاقتصادي بالسياسي والاجتماعي والثقافي والتربوي، لتحصيل "تنمية حضارية" غالباً ما تهمل الإنسان العنصر الحضاري الأول والرئيس والمهم، والذي من غيره قد تفشل كل تنمية مهما توخَّت من شمولية؛ إذ في الغالب ما تكون الدعوة إلى التنمية الشاملة دعوة فاشلة.

بدا لنا مصطلح المركَّب -الغائب في أدبيات التنمية- متجليّاً في كتابات ذات طابع فكري وفلسفي تتشوَّف إلى التنمية وإن اختلفت التسمية. فمثلما أن الفلسفة تنمية فكذلك التنمية فلسفة، وهذا ينطبق على الفكر أيضاً. وإذ تمتح التنمية مصطلحاتها من سؤالات الفلسفة وإجابات الفكر، فإنه من عمق تفاعلهما يُجترَح المصطلح الإنمائي ويضحى فاعلاً إنْ حصل له الفعل الإنساني طبعاً.

حرصنا في هذا الفصل على استحضار ما وقعت عليه آلة البحث لدينا، سواء ما بسطته الكتابات العامرة والمثقلة التي أشارت إلى مصطلح المركَّب وأخرى وقفت على تفاصيله وتحاصيله، أم ما استعرضته القراءات العابرة والمتنقِّلة التي وقفت عند مصطلح (التنمية المركَّبة) في كتابنا الدينامية.

---

(1) بن نبي، مالك. **بين الرشاد والتيه**، دمشق: دار الفكر، ط9، (1431هـ/2010م)، ص197.

إن المبسوط في الكتابات العامرة -والذي لم نكن قد اطلعنا عليه اطلاعاً مفصَّلاً قبل أن نؤلف كتابنا الدينامية- يشي بالجدة التي يمكن أن يضيفها مصطلح المركَّب إلى القاموس الإنمائي، وهي أيضاً كتابات قد تساعدنا على إغناء هذا المصطلح بوصفه فكرة نتشوَّف إلى تجسيدها في الواقع العربي والإسلامي. طبعاً ما يشغلنا هو الواقع المتأزِّم الذي يطارد الفكرة ولا يتقبَّلها. فهناك عداء بين الواقع العربي-الإسلامي والفكرة الإنمائية التي تدعوه إلى التراحم معها فلا يكاد يستجيب لها. وما نعتقد فيه أن الفكرة المعروضة على هذا الواقع، تكون في الغالب مجتزأة ومفكَّكة تزيد في تجزيء الواقع العربي-الإسلامي وتفكيكه؛ حيث إن الواقع الزؤوم يشهد على فكرته المتأزِّمة ويفضحها بتخلفه وفشله.

أما عن القراءات العابرة فرصدناها في منشورات المواقع الإلكترونية -وهي متاحة لنا في العاجل بخلاف غيرها- وفي الغالب هي كتابات استعراضية مختصرة أقرب إلى العمل الصحفي. وقد اجتهدت في تقديم كتابنا الدينامية، وسلطت الضوء على التنمية المركَّبة، فلم تستقر عندها، وإنما عبرت في أجواء الكتاب، وانتقلت من مكان إلى آخر، وهي تنشد التذكير بأهمية التجربة اليابانية للواقع العربي والإسلامي، وبالتحديد التنمية المركَّبة التي كان الفهم حولها يتباين، فلا يكاد يفصح عن مرادها الفلسفي الذي توخيناه، لا سيما في خاتمة كتابنا الدينامية، وهي خاتمة مطوَّلة نشرت بكاملها في مجلة علمية عريقة.[1]

لقد أتينا على ذكر هذه القراءات في هذا الفصل كونها كشفت لنا عن أهمية كتابنا للواقع العربي والإسلامي، ولأنها كانت أيضاً سبباً مهمّاً من الأسباب التي دفعتنا إلى الكتابة في هذا الموضوع مرة أخرى، علاوة على ما نريد توضيحه وتبيانه حول ما جاء في هذه القراءات وما تضمنته من فهومات تجلَّت في عناوينها وتحاليلها. فبعد أن قرأتنا نرد لها الجميل المعرفي فنقرأها، يحدونا الأمل والعمل -رغبة منا- في أن نقيم جسراً إنمائياً بين الفكرة والواقع؛ إذ

---

(1) يوسف، ناصر. "مقولات التحديث المعاصرة في التجربة الإنمائية اليابانية المركَّبة: الإنجاز والاستمرار- الدروس المستفادة إسلامياً"، **إسلامية المعرفة**، السنة (14)، العدد (53) (صيف1429هـ/2008م).

يعد النقد العلمي المتبادل شكلاً حضارياً من أشكال التواصل الإنساني.

قبل أن نتطرق إلى التركيب والتنمية المركَّبة، سنعمد إلى الإشارة بشكل عابر إلى التنمية البشرية المستدامة التي باتت ملاذ الإنسانية، وقد أخذت شكل التَوْئَمَة وهي شكل بشري من أشكال العولمة. ونروم من هذه الاستعراضات تقديم المنظور القيمي للتأكد من مدى تطابق هذه التنميات مع تشوُّفات الإنسان للاستخلاف، والعمران، والتغيير، والتدافع، والتراحم، والتواصل. أيضاً، نبغي التوضيح أن التنمية المركَّبة المقصودة في عملنا هذا، ليست التنمية البشرية المستديمة في شكلها الحالي، وليست التنمية الشاملة التي تركِّب العناصر الإنمائية قبل أن تشمل العناصر الإنسانية.

أولاً: التنمية البشرية المستدامة

ما من شك في أن التنمية البشرية هي خليط إيديولوجي؛ ليبرالي واشتراكي وتقدمي ووطني، يقف على الحرية والتحرر والعدالة والمساواة، ويهدف إلى الربح، وتحقيق المزيد من النجاح؛ ولكن إذا طغى الربح استُبعِدت القيم التي تكبح جماح الربح؛ ما يجعل التنمية البشرية بمثابة العصبية المادية التي يتعصَّب لها البشر باختلاف دياناتهم وأفكارهم وقيمهم؛ إذ تقف الإعلانات والإغراءات بوصفها سوقاً رافداً لهذه العصبية، سواء أفي سوق الاستهلاك حيث يجتمع البشر بأشكال من القيم مختلفة دون توجيه النقد للآخر، أم في سوق الإنتاج. ومن ثم فإن التنمية البشرية هي الواجهة الاقتصادية للعولمة، وهي إغراء بشري للبشر ليتخلوا -على المدى الطويل-عن كل ما له علاقة بالقيم والروحانيات والإنسانيات؛ حتى ينشغلوا بالمهارات والكفايات والماديات، فيصيرون بشراً واحداً، ما يجمعهم إلى حين أكثر ما يفرِّقهم بعد حين؛ فيتحوَّل التدافع في الماديات نحو تحقيق مزيد من الأرباح وتوسيع الدائرة المالية التي هي أساس كل اقتصاد ناجح؛ إذ إن هذا التدافع في القيم لا يتجه بالبشرية نحو استكشاف صلاح أمرها. إن العالم في ظل التنمية البشرية المستدامة يتجه نحو فصل الإنسان عن القيم، ومن ثم التوجه نحو تفكيكه محلياً على أمل تركيبه عالمياً؛ تركيب فيه الكثير من التابعية لمن هو أقوى في الشيء والمعرفة المروجتين لقيم مادية أعلى.

تأسيساً على ما سبق، فإن غاية التنمية البشرية المستدامة هي تحويل الناس إلى أمة واحدة، فلا يتعارفون بالقيم الإنسانية وإنما يتنافسون حول الشيء، فيأتي التنافس أقرب إلى التآنس المتشيَّأ؛ ولكن ليس ذلك التنافس الذي يكون من أجل خدمة الإنسانية في إطار مشروع إنمائي يبغي المزيد من الإنسانية التي تربح من التنافس؛ وإنما تتغيَّ التنمية البشرية المستدامة من التنافس تحصيل الربح من الإنسان. لهذا تطلب التنمية البشرية ناساً مهرة؛ وتقوم بتأهيلهم ليس لاكتساب مهارات إنسانية وحسب، بل من أجل المنافسة المادية والقتال المعنوي؛ إذ يحصل تنافس جماعي في الاستهلاك وتنافس فردي في الابتكار؛ لأن التنافس الفردي في الاستهلاك يعد خسارة للشركات، والتنافس الجماعي في الابتكارات يستدعي المزيد من العدالة والتوزيع، وهذا ما لا تبغيه الشركات التي تربح من الناس في أيام العطل أكثر مما تنتجه في الأيام الأخَر. وفي الغالب يكون المهرة غير سعداء؛ إذ إن المهارة لم تجلب لهم السعادة، فمن يجري وراء المال يسرق الإنسان من الإنسان لا يسعد إلا قليلاً؛ لأن هذه التنمية وسيلتها الإنسان وغايتها الإنسان أيضاً؛ نظراً إلى أن الإنسان يستجلب الربح الذي هو غاية الغايات.

إن تحصيل الربح من المهارات هو أولوية التنمية البشرية؛ أما تعزيز مهارات الإنسان في ذاتها فهو أمر ثانوي، لا سيما أن هذا الإنسان قد لا نلفيه ماهراً في إدارة بيته، ومع جيرانه وأصدقائه ومجتمعه؛ ولكن نجده ماهراً في شركته. فهناك حافز مادي يدفعه إلى ذلك حتى تتراكم الماديات على الشركات، أو حصول الخوف لدى الماهرين من فقدان الوظيفة أو المكانة الاجتماعية؛ حيث إن الإنسان يتعلق بالماديات فيربط حضوره بتوافرها. و"لعل أبرز سمة لحياتنا الحاضرة من الناحية الاقتصادية، هي اللاأمنية (الافتقار إلى الاطمئنان) [...] إن تأثير اللاأمنية أعمق وأوسع من البطالة المجردة. والخوف من فقدان العمل، والفزع من غد الشيوخة، يخلقان القلق، ويجرحان الكبرياء بصورة تؤذي الكرامة الشخصية. وحيثما تتوفر المخاوف، فإن الفردية القوية والباسلة تتعرض للانهيار."[1]

---

(1) ديوي، جون. **الفردية قديماً وحديثاً**، ترجمة: خيري حماد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (د. ت.)، ص52-53.

إن معظم الشركات المنخرطة في التنمية البشرية تقوم بنشاطات غير بشرية وغير إنسانية، بل هي في الغالب نشاطات ربحية، فالبشر بالنسبة إلى هذه الشركات هم وسيلة لتراكم الربح. إن الشركات التي تصنع قرارات الحكومات لا يعنيها راحة الناس وسعادتهم، لا سيما "أن الإحساس (الإنساني) بالاقتصاد قد عرف صعوبات جمة في الاعتراف به."[(1)]

في الواقع إن التنمية البشرية المستدامة فكرة عملية ابتكرتها الشركات، لتعزيز دورها الاقتصادي واحتلال موقع الدولة، فهي فكرة مادية الهدف، تسعى إلى تحقيق الأرباح وتفكيك التاريخ وإعادة ترتيب الجغرافيا، تتجه التنمية البشرية في شكلها المعاصر نحو تفكيك ممنهج للبشر ابتداء من الأسرة؛ إذ تسرق الشخص من أسرته فينشغل عنها أو يكتسب قيماً بشرية جديدة وغريبة عن أسرته، فتتقبلها الأسرة؛ لأنها شكل من أشكال التنمية المادية التي لا مهرب منها. ومن ثم على التنمية البشرية أن تعيد النظر في أساليبها وآلياتها، فقد استغلت الإنسان فهو منتِج ومنتَج في آن. ولأول مرة يكون الإنسان شيئاً وفكرة في آن؛ فهو منتَج سلعي غير مبدع؛ لأن الشركات تشكِّله وفق القيم التسويقية التي تراها تجلب لها المنفعة، وهو منتِج شيء؛ لأن الراتب الشهري والسنوي هو الذي يحدد له ما يفعله ويسكت عنه في ظل تزييف الوعي وتشويه القيم. ومن ثم فإنه "بدون إبداعية تنهل من معين الينابيع المتعددة في المجال الاجتماعي والجغرافي العالمي لن تكون بشرية سائرة على طريق التقدم [...] والمطلوب هو تمكين الإنسان من أن يصبح من جديد سيد مستقبله."[(2)]

ما من شك في أن التنمية البشرية تخدم البشر، ولكن تسعى بقصد أو بغير قصد إلى هدم الجزء الإنساني فيهم؛ وإذ نلفي الشركات لا تريد إنساناً ينقد ويفنِّد، فإنها تبني الإنسان مقابل أن يبني الشركات وليس بالضرورة أن تتجه جهوده نحو تنمية المجتمع

---

(1) فونتانال، جاك. **العولمة الاقتصادية والأمن الدولي: مدخل إلى الجيو اقتصاد**، ترجمة: محمود براهم، تقديم: كينيث آرو، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2009م، ص136.

(2) قرم، جورج. "الإبداعية وأزمة القيم"، **مجلة دراسات عربية**، السنة (19)، العدد (11-12)، (أيلول-تشرين الأول 1983م)، ص71-72.

والدولة. وليس وظيفة الشركات وظيفة اجتماعية وإنما هي وظيفية عضوية؛ فهـي جماعـات وظيفية. كما وأن التنمية البشرية المستدامة قد يكون الإنسان وسيلتها؛ ولكن غايتهـا الـربح وزيادة الدخل والرفاهية والاستهلاك؛ بينما المجتمعات تنقسم عـلى نفسـها ودولـة التكافـل تتراجع؛ إذ "ليس النمو المستديم، فقـط، هـو السراب الـذي لا وجـود لـه عـلى أرض الواقـع. فتحويل النمو الاقتصادي إلى (رفاهية الجميع) أمسى، هو الآخر أيضاً، سراباً لا وجـود لـه في الحياة العملية."(1)

لقد خرجت التنمية البشرية المستدامة من عباءة مذهب المنفعة. إن مزيداً مـن الـبشر في خدمة التنمية يعني المزيد من المنفعة، ومن ثم فإن التنمية البشرية ليست موقوفـة عـلى خدمة الإنسانية بشكل مباشر، بل هـي في خدمـة العولمـة؛ إذ إن العولمـة صـناعة نخبـة مـن البشر قليلة ومستنفعة، ولم تأت لإفادة كل البشر وتنميتهم. ومن ثـم نلفـي القـيم تحـد مـن المنفعة؛ لأن القيم سلوك والمنفعـة سـلوك، والسـلوك هـو الحـل الوسـط؛ ففـي غيـاب القـيم تحضر العقلانية التي تربط المنفعة باللذة كلما زادت الـدخول والقـروض؛ مـا يجعـل مسـألة التوزيع عصية، سواء في ظل تزايد الإنتاج المرتبط بتعظيم اللذة أو تقاعس الناس على الإنتـاج نتيجة الحرمان، وفي هذه الحالة المتناقضة "نجـد أن التنميـة الإنسـانية معرضـة لخطـر عـدم الاستدامة؛ إلا إذا كانت هنـاك إعـادة توزيـع. والتنميـة المسـتدامة معرضـة لخطـر ألا تكـون إنسانية؛ إلا إذا ترافقت مع إعادة التوزيع."(2)

ومن جهة أخرى، باتت التنمية البشرية هي العصبية إذا أردنا أن نستعير مصـطلح ابـن خلدون، وهي عصبية للبشر المنتفعين من الذين تجردوا من القيم، ولم يتراحموا معها إنمائيـاً. لا ســيما أن التنميــة البشريــة المســتدامة صــارت تغــري الــبشر عــلى تحســين مهــاراتهم.

---

(1) أفهيلد، هورست، **اقتصاد يغدق فقراً: التحول من دولـة التكافـل الاجتماعـي إلى المجتمـع المنقسـم على نفسـه**، ترجمـة: عـدنان عبـاس عـلي، سلسـلة عـالم المعرفـة (335)، الكويـت: المجلـس الـوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007م، ص37.

(2) ساتكليف، بوب. "التنمية بعـد علـم البيئـة"، في: **مـن الحداثـة إلى العولمـة: رؤى ووجهـات نظـر في قضـية التطـور والتغيـير الاجتماعـي**، تحريـر: ج. تيمـونز روبـيرتس وأيمـي هايـت، ترجمـة: سـمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة (310)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنـون والآداب، 2004م، ج2، ص222.

وقد ارتبطت التنمية البشرية بمسمى البشرية حتى تجلب أكثر كمية من البشر إليها من جميع المعتقدات والملل والنحل؛ فتصير التنمية البشرية المجردة من القيم هي الغالبة. وأصبحت تجمع الناس على الماديات والتقرُّب إليها، فهي ديانة الشعوب التي لا خلاف حول نصوصها، ما دام تحسين المهارات هي النصوص المادية التي لا خلاف حولها، فالكل يطلب هذه المهارات التي توحِّد البشرية على قهر الطبيعة. إن تنمية المهارات هي العصبية التي يجتمع حولها الناس باختلاف عقائدهم، وأية دعوة إلى إحياء القيم في عالم يبحث عن تنمية مهاراته تزيد من التعصب للتنمية البشرية. لقد أضحت التنمية البشرية هي العصبية العالمية، فأمم تدافع عن أمم باسم المهارات الاقتصادية تحت مسميات رمزية أكثر قبولاً وانتشاراً: رفاهية، مهارات سياسية، المشاركة السياسية، حقوق المرأة، مهارات جنسية، حرية جنسية. ومن ثم فإن "عولمة خصائص الدول المتقدمة ستجعل كوكبنا بالتأكيد مكاناً لا يمكن العيش فيه."[1]

تتجه التنمية البشرية نحو تنمية مفكَّكة قد تفعِّل عقل الإنسان ولكن تعطِّل قيمه، وقد لا نرى سلبيات كبرى في الغرب؛ لأنه يعد القيم أمراً ثانوياً، والأمر الخطير قد يحصل في المجتمعات العربية والإسلامية التي تعد القيم أمراً مهماً في حياتها؛ لأن هذه القيم ما زالت جزءاً فاعلاً في حياتها، وبنية أساسية في نصوصها الزمنية والدينية، علاوة على أن التنمية البشرية المستدامة باتت تحد من فاعلية القيم التي تهتم بالإنسان والبيئة أكثر مما تهتم به المعرفة والعلوم التي قد تشكل خطراً مستديماً على البشرية، بله الاستدامة التي من المفترض أن تهتم بالإنسان والبيئة والقيم. إن "التقييم الاقتصادي للبيئة تثبته عدة مجالات: تقييم المشروعات وتقييم الأثر البيئي، التخطيط لبرامج المحافظة على الطبيعة، وتقييم خطورة الآثار المناخية العالمية، والبيانات الأساسية حول الموارد الوطنية تقييم السياسات البيئة، تنظيم المرافق العامة."[2] وهذه التقييمات البيئية

(1) المرجع السابق، ص227.

(2) Winpenny, James. "Economic Valuation of the Environmental Impact: the Temptations of EVE", in: Colin Kirkpatrick and Norman Lee, (eds.), *Sustainable Development in a Developing World* .Cheltenham: Edward Elgar, 1997, p. 112.

تكاد تكون محل صراع دولي مستديم ليس في صالح التنمية البشرية طبعاً.

ثانياً: التَوْمَة

جئنا بالتَوْمَة على شكيلة عولمة، وهي أعقد من العولمة نفسها؛ لأن التومة تقوِّي حجتها بالتنمية البشرية المستدامة مقرونة بالتنمية الشاملة بما فيها المعرفة وقيم الحرية. كما وأنها تجعل طبيعة التنمية واحدة في العالمين المتقدم والمتخلف ما دام الاستهلاك المتزايد هو القاسم المشترك بينهما. إنها تسير وفق منطق كلما استهلك الإنسان أكثر، فهو أكثر عقلانية وأكثر آدمية وأكثر انسجاماً مع قيم الرفاهية وثقافة التقدم، بينما "إذا استمر هذا الهدر، فلن يمكن استمرار التنمية الإنسانية، أو التنمية المستدامة، أو كلتيهما معاً، أو على الأقل سيكون ذلك صعباً جداً؛"[1] إذ كلما استهلك الإنسان أكثر، توهَّم أنه في عالم الرفاهية والتومة، ومن ثم فإن التومة هي تنمية مكيافيلية الغاية فيها تبرر الوسيلة، وغايتها أن تحقق الوسيلة غايتها. وهي، أيضاً، تقف على أرض محارِبة؛ سلاحها الإنسان وأدواتها المصالح وضحاياها القيم؛ إذ تسعى التومة أن تكون وسائل التنمية العالمية وغايتها واحدة. فعندما تضمحل القيم تصبح الوسيلة والغاية واحدة أيضاً؛ فلا العلم هو الذي يضع قواعد الوسيلة، ولا القيم ترسم معالم الغاية؛ وإنما الربح هو الذي يرسم الوسيلة ويحدد الغاية معاً.

وإنِ اتجهت التومة نحو التنمية الثقافية فتكون هذه التنمية عالمية تنتصر للغة الثقافة العالمية وتنتقص من الخصوصيات الثقافية. وهذا التناقض الحاصل داخل التومة يوسِّع الفجوة بين الاقتصاد العالمي والثقافة المحلية؛ إذ "تبدو مسألة الخصوصيات الثقافية شديدة التأثير والحساسية؛ لأن كثيراً من المشروعات التنموية فشلت بسبب إهمالها النواحي الثقافية لمجتمعات معينة. لذلك، فإن التنمية الثقافية هي شرط للتنمية الاقتصادية بقدر ما هي مشروطة بها، وبالتالي فإنه لا يمكن تحقيق تنمية اقتصادية دون أن تواكبها منذ البداية تنمية ثقافية."[2]

---

(1)ساتكليف، "التنمية بعد علم البيئة"، مرجع سابق، ج2، ص223.

(2)دخيل، محمد حسن. **إشكاليات التنمية الاقتصادية المتوازنة: دراسة مقارنة**، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، 2009م، ص345.

تتجه التونمة نحو التشكيك في الأفكار والتصورات التـي اعتـادت أن تراهـا تقليديـة في بلد يحرص على الاحتفاظ بهويته الإنمائية، ثم العمل على تفكيكها وتركيبها وفـق تصـوراتها. إن التونمة هي هوية تنميات اجتمعت على العلو المادي، وهي في الأغلب تنميـات عريقـات في الماديات. تنميات وليدة الانهيار الشيوعي أو تنمية وطنية فاشلة، ورأت أن تركب موجـة التونمة، لتحصيل مصالح دوليـة ومنـافع غـير إنسـانية؛ إذ تتطلـع التونمـة إلى أن تكـون قـيم التنمية واحدة، ولا شك في أن هذه القيم هي قـيم ماديـة جامعـة؛ حيـث إن الشيء المـادي يجمع المتناقضات من المصالح البشرية؛ لأن صناع التونمـة جـاءت صـناعتهم ماديـة خالصـة تجمع أكثر من أن تفرِّق؛ ولكن تتجه نحو إحداث انقسامات كبرى ليست في صـالح التنميـة المستدامة. وعلى من يتشوَّف إلى التونمة وعوائدها أن يتخلى عـن القـيم التاريخيـة ويلحـق بالقيم المادية. يقول جون ديوي عن البيت المنقسم على نفسه: "نحـن نعـيش وكـأن القـوى الاقتصادية هي التي تقرر نمو مؤسساتنا أو تدهورها، وكما لـو أنهـا هـي التـي تقـرر مصـير الأفراد. وفي هذا تصبح الحرية اصطلاحاً منسوخاً، ونصل نحن إلى مرحلة تسيرنا فيهـا إشـارة من آلة صناعية ضخمة. ولذلك يصبح النظام الفعلي القائم كناية عن لائحة تسعيرية للقيم، محددة تحديداً دقيقاً، فتقاس قيمة الإنسان بقدرته إما بالاحتفـاظ بمـا هـو عليـه، أو عـلى إحراز السبق قي سباق تنافسي مالي."[1]

ومن ثم بات التمسك بالقيم أكثر أهمية من ذي قبل. إن استعمال القيم استعمالاً حسـناً يؤدي إلى تنمية، وإذا استعملت استعمالاً سيئاً تـؤدي إلى تنميـة ضـنك. وباتـت مهمـة التونمـة تتجه نحو تشويه القيم محلياً تمهيداً للتشكيك فيهـا وتحويلهـا إلى قـيم عالميـة ماديـة ربحيـة مصادر رزقها تأتيها من المتخلف والمتقدم معاً؛ بينما "تتطلب فكرة التنمية منطقيـاً، مسـاهمة شعبية وديموقراطية، مساواة وعدالة كجزء من الغاية وكجزء من شروط الرحلـة. بتعبـير آخـر، التنمية ليست مجرد الغاية، إنها أيضاً عملية الوصول إليها."[2]

---

(1) ديوي، **الفردية قديماً وحديثاً**، مرجع سابق،ص12-13.

(2) ساتكليف، "التنمية بعد علم البيئة"، مرجع سابق، ج2، ص230.

ثالثاً: التركيب... والتنمية المركَّبة

وإذ نلفي التنمية المركَّبة ليس بها أدبيات مباشرة، فإننا نسعى إلى استكشافها عبر مصطلح التركيب، وهي على النحو الآتي:

1- كتابات عامرة ومثقلة أشارت إلى مصطلح "المركَّب" ووقفت على تفاصيله وتحاصيله:

أ- ابن خلدون: العصبيات المستتبعة والملتحمة.. والعصبية الواحدة المفضية إلى الاجتماع والعمران:

يقف ابن خلدون على فكرة التركيب من غير أن يتقصدها قصداً مباشراً، فنلفيه يقول: "التغلب الملكي غايةٌ للعصبية كما رأيت، ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها، وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع؛"[1] إذ من غير الاستتباع والالتحام الذي يتحوَّل إلى وحدة واحدة، فإن كل قبيلة تتعصَّب لشيوخها ما ينذر بالصراع والاقتتال وتمزق الدولة. ويؤكد ابن خلدون بأن التركيب مهم لخلق التوازن والتكافؤ في حالة حصول التباين والاختلاف الذي يعوق الاجتماع البشري والعمران الحضاري. "إن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد من أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها، وتؤلِّفها، وتصيِّرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب."[2]

إن المزج أمر مهم لدى ابن خلدون لتحصيل الغلبة والتنمية، لا سيما عندما تكون العناصر الممتزجة تحمل في داخلها روح مقاومة الذوبان في الآخر؛ إذ يقترح ابن خلدون التفاهم على التجمع على عنصر عصائبي غالب بحكم مكانته التاريخية والجغرافية فضلاً

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، (1419هـ/1999م)، ج1، ص139.

(2) المرجع السابق، ج1، ص166.

عن حكمة قيادته. فالتركيب لديه يشترط الاتفاق على التراتبية الإنمائية التي تستجلب العدالة السياسية والاجتماعية. عصبية تكون أقوى وأشد، تتركَّب مع عصبيات قوية تنشدُّ إليها، تحترمها وتحميها وتتقاسم معها عوائد الحروب وفوائد السلام. كل ذلك يكون بمثابة العقد الإنمائي الذي يقي الدولة الإنمائية خطر الانفكاك؛ لأن "أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها؛"[(1)] إذ إن الانقسام دلالة على حصول التركيب من ذي قبل، وتغلبه على عوارض الانفكاك والهرم والموت، تماماً مثل أعضاء الجسم إن أصيبت أجزاؤها أصيب الكل؛ لأن طبيعتها تركيبية تستدعي من صاحبها الاعتناء والمحافظة والمراقبة، وتكثيف الفحوصات. إن التركيب على نحو ما يبسطه ابن خلدون نلفيه أيضاً في قوله: "إن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلَّم فيه."[(2)] فالعمران لا يحصل إلا باجتماع الأيدي على العمل بالتعاون الذي يحقق التفاهم، ويعزِّز الشعور بالمسؤولية، ويراعي المصالح العامة والخاصة.

إن الدولة غير المركَّبة كما نفهمها من تحليل ابن خلدون هي دولة ضعيفة ومتخلفة وفاشلة، وذلك إن لم تحصل للدولة ورعاياها عصبية تكون سبباً رئيساً في الالتحام والاتصال الذي جُبِل عليه البشر؛ فهذه العصبية هي جامعتهم ورابطتهم، وإلا فإن الدولة ستنهار مهما كانت قوة الرئيس أو الحاكم أو السلطان، يقول ابن خلدون: "اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه."[(3)] وهذه الاستعانة هي بمثابة الأمانة التي يفترَض أن يؤديها الرعايا للسلطان، كونها تعبر عن مدى الحس بالمسؤولية، كما وأن الاستعانة أيضاً هي قوة الرعايا المشهرة في وجه السلطان إذا خان الأمانة؛ إذ يصبح تحلُّل الرعايا من السلطان منذراً بالنهاية.

إن أعلى قيم التركيب الإنساني-الإنمائي عند ابن خلدون هي التي تكون بين السلطان ورعاياه من الخاصة والعامة، بحيث تكون عصبية السلطان غالبة على

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص292.

(2) المرجع السابق، ج1، ص302.

(3) المرجع السابق، ج1، ص235.

عصبيات الرعايا لا سيما الخاصة منهم. إن العصبية على نحو ما يعتقد ابن خلدون هي ضمان للغلبة السياسية والعسكرية وأمان للتركيب الإنساني-الإنمائي.

ب- مالك بن نبي: المركِّب الحضاري:

يجادل مالك بن نبي في العناصر الحضارية: الإنسان والتراب والوقت، ويعتقد اعتقاداً جازماً أنها تشكِّل التركيب العضوي التاريخي الذي يفضي إلى ميلاد مجتمع معيَّن وبداية عمله التاريخي، بحيث تنجم عنهما تنمية متحضِّرة. ويستشهد بن نبي بالمجتمع الإسلامي الأول الذي كان أفراده أقرب إلى نموذج الحجر الواحد أو البنيان المرصوص الذي لا يوجد فيه فراغ اجتماعي. كما يعتقد بن نبي أن هذه العناصر تمثل مشكلة التركيب المندمج والمتآلف التي من المفترض أن نشخِّص جسدها، ونعاين صحتها من خلال التجارب البشرية المعاشة، فعسى أن ترشدنا إلى أهميتها وحقيقتها. أيضاً يمكن تفقدها ضمن التاريخ؛ إذ إن "هذه العناصر التي هي: الإنسان والتراب والزمن، لا تمارس مفعولها ضمن حالة شتيتية، ولكن ضمن تركيب متآلف، يحقق بواسطتها جميعاً إرادة وقدرة المجتمع المتحضِّر."[1]

إن الفعل الشتيت لا يستجلب حضارة كما يرى بن نبي، ولا يؤهِّل الإنسان للتحضُّر مهما كانت دوافعه ومهما سمت طموحاته؛ فالحالة الشتيتية حالة مرَضية. كما وأن تحلُّل هذه العناصر الحضارية يفضي إلى التخلف كما هو حاصل في المجتمع العربي والإسلامي الحالي. إن المجتمع الذي بنى نهضته وحضارته على التركيب لا يمكن له إلا أن يستمر في هذا المسار التركيبي الذي هو قدره؛ وإلا فإن التحلُّل الكلي أو المركَّب هو قدره أيضاً، يقول بن نبي: " قبل أن يتحلَّل المجتمع تحلُّلاً كلياً، يحتل المرض جسده الاجتماعي في هيئة انفصالات في شبكته الاجتماعية."[2] فالانفصال يعني أنه كان هناك اتصال. إن الأمة المتحضِّرة هي أمة تركيب تاريخي وحضاري، كما راح بن نبي يبرهن

---

(1) بن نبي، مالك. **القضايا الكبرى**، دمشق: دار الفكر، ط10، (1433هـ/2012م)، ص57.

(2) بن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط8، (1431هـ /2010م)، ص43.

على ذلك في جل كتاباته.

وفي التركيب العضوي الذي اقترحه بن نبي في شكل عناصر حضارية متشابكة، يذهب إلى أن الإنسان هو أهم عنصر تنشدُّ إليه العناصر الأخرى، تماماً كما رأينا كيف تنشدُّ العصبيات الأخرى إلى عصبية السلطان وتتركَّب على نحو ما عاينه ابن خلدون في عصره. إن أهمية الإنسان لدى بن نبي أشبه بأهمية السلطان عند ابن خلدون وكلاهما إنسان، وإذا فسد السلطان استشرى الفساد في الرعية، تماماً كما يرى بن نبي في أن "العلاقة الفاسدة في (عالم الأشخاص) لها نتائجها السريعة في (عالم الأفكار) وفي (عالم الأشياء). والسقوط الاجتماعي الذي يصيب (عالم الأشخاص) يمتد لا محالة إلى الأفكار وإلى الأشياء، في صورة افتقار وفاقة."[(1)]

لقد أضفى بن نبي على التركيب العضوي التاريخي بعداً حضارياً عملياً؛ فغاية التركيب لديه هو التحضُّر وتحصيل تنمية متحضِّرة أيضاً. وببساطة في القول وعمق في النظر، يستنتج بن نبي أن التحضُّر هو "أن يتعلم (الإنسان) كيف يعيش في جماعة."[(2)] فلا تحضُّر جماعي من غير تركيب أفراد؛ إذ التحضُّر يشترط التركيب. إن العيش في جماعة مركَّبة أمر مهم لتحضُّر التنمية والإنسان، مثلما أن الانضواء تحت عصبية مركَّبة أمر مهم لعمران الدولة والسلطان لدى ابن خلدون. ومن ثم فإن التركيب الذي قصده بن نبي هو تركيب اجتماعي يركِّز بالأساس على الإنسان أكثر منه تركيب مادي أو مالي الذي كان قد ركَّز عليه ابن خلدون في تقوية الدولة، إذ إن العصائب تُشترى بالمال ليتحقق العمران؛ وإذ تبقى هذه العصائب مركَّبة فإن ذلك يرتهن ببقاء سلطان المال مهيمناً ومسيطراً. إن السلطان الاجتماعي كما يرى بن نبي هو نفسه التركيب العضوي التاريخي الذي يستجلب تنمية تقدمها يكمن في إنسانها، وليس بالضرورة أن تكون تنمية تقوم بالمال أو (الشيء). فالتركيب إرادة اجتماعية قبل كل شيء، يقول بن

(1) المرجع السابق، ص45.

(2) المرجع السابق، ص94.

نبي: "إن المجتمع في منطلقه يتمتع دائماً بسلطان اجتماعي، يمثله الإنسان والأرض والزمان الذي يملكهم في الحالات جميعاً، لكنه لا يملك سلطاناً مالياً دائماً."[1]

إن السلطان الاجتماعي المركَّب هو الذي يقيم حضارة تصنع منتجاتها بنفسها، بينما سلطان المال لا يشترط أن يكون مركَّباً؛ لأنه لا يصنع حضارة، لا سيما في حالات يكون فيها للمال سلطان على الإنسان فيعوقه على بذل الجهد وتحصيل الجديد، فيركن إلى الدعة، ويستهويه الترف الذي يكون سبباً في سقوط الدولة والحضارات على نحو ما خبره ابن خلدون. إن سلطان المال مجرد دافع مادي مشتت لدى أفراد ما، ولا يعد مركَّباً اجتماعياً حضارياً، هذا لأن "الشروط الخاصة بحضارة ما لا تقبل الانفصال فيما بينها، بحيث يحقق تركيبها المتآلف بطريقة تلقائية شروط قيامها بوظيفتها كإرادة وقوة."[2]

وإذا كانت الصبغة الدينية لدى ابن خلدون تتدخل في التركيبة العصبية المتآلفة للدولة، فإن الفكرة الدينية تتدخل في التركيبة المتآلفة لحضارة ما. ويرى بن نبي لكي تؤثر الفكرة الدينية تأثيراً حضارياً يفترَض أن تكون العناصر الحضارية الثلاثة الآنفة الذكر ناتجة عن تركيب وترصيص يربط مستقبله بالفكرة الدينية، وليس ناتجة عن تجميع وتكديس من غير مستقبل؛ إذ إن الفكرة الدينية التي تعبِّر عن ثقافة المركَّب الحضاري هي لحمة "ربط الفرد بالجسم الاجتماعي، بالصورة التي تلتحم بها مادة البناء بكامل البناية، وذلك لكي نستعمل مرة أخرى صورة مقتبسة عن الرسول."[3] شريطة أن يمتلك هذا المركَّب الحضاري مفهوميته العملية والنموذجية الخاصة التي تتمثل في كل ما يمت بصلة للتنمية والتحضُّر لدحر عملية الانفصال الطارئة والمتربصة.

يحتل (المركَّب) حيِّزاً مهمًّا في مشروع بن نبي حول مشكلات الحضارة؛ إذ يرى أن مناطق الانفصال والقطع والهجران كانت وراء تخلف المجتمعات وانفكاكها. فمن

---

(1) بن نبي، مالك. **المسلم في عالم الاقتصاد**، دمشق: دار الفكر، ط9، (1430هـ/2009م)، ص39.

(2) بن نبي، **القضايا الكبرى**، مرجع سابق، ص58.

(3) المرجع السابق، ص85.

ينفصل عن أصله يفقد وعيه، ويُبقي نفسه حبيس الأشياء التي تزيد في تراجعه الذي يتزامن مع ضمور الأفكار وتشتت الأشخاص؛ لأن المركَّب الحضاري لم يترك مجالاً لحصول الحالة الشتيتية والانفكاكية إلا بعد أن يفقد الإنسان صلته بالحضارة التي تصنع منتجاتها. إن منتجات الحضارات الأخرى لا تصنع حضارة للآخرين، فالفعل المركِّب يصنع منتجاته والفعل المشتَّت يظل حبيس منتجات غيره، وفي ذلك يكمن ضعفه ويكون فشله وتحصل نهايته. فمثلما أن الترف نهاية الدولة المتحضِّرة التي يستغني أفرادها عن صناعة منتجات متحضِّرة ببذل الجهد العضلي والفكري، فكذلك استهلاك منتجات الغير والاعتماد عليها هو طريق إلى هجرة الحضارة المنتجة. وإنْ حصلت تنمية ذات طابع استهلاكي فهي تنمية تنتقم لنفسها بتراكم التخلف؛ لأن الإنسان الذي من المفترض أن يظل مركَّباً خان نموذجه الإنمائي الإنساني المركَّب، لما رضي بالانفكاك والاعتماد على نماذج إنمائية مستوردة، فيقطع صلته بالتحضُّر الذي هو العيش في جماعة تاريخية، يقول بن نبي: "إن مجتمع ما بعد التحضر ليس مجتمعاً يقف مكانه، بل هو يتقهقر إلى الوراء بعد أن هجر درب حضارته وقطع صلته بها."[1] والوراء هنا هو ماضٍ من غير مستقبل لا فائدة ترجى من ورائه حتى لو صار مستقبلاً بحكم الزمن. إن العيب كما نعتقد ليس في الماضي، ولكن العيب في أن يكون الماضي من غير مستقبل؛ لأن العيش في ماضٍ كهكذا يستجلب السخرية لأصحابه. إن كل البشر يعيشون بماضيهم في مستقبلهم، وهذا هو الماضي المؤثر والفاعل بقيمه وتاريخه.

يخلص بن نبي إلى أن الحضارة ليست ألواناً متباينة ولا أشياء متناقضة ولا مظاهر متباعدة، كما وأنها ليست فنّاً مفصولاً عن البقية الباقية؛ فالشيء الوحيد يخلق العجز، ويستشري في باقي الأشياء المفصولة. إن الانفكاك يراكم الفساد؛ لأنه غير مراقب مراقبة حضارية من الكل المركَّب، يقول بن نبي: "إن عقائدنا السياسية تدين لتلك القيم الفاسدة للحضارة، تلك العقائد التي تمثلت عندنا اليوم في أسطورة (الشيء

(1) بن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط2، (1420هـ/2000م)، ص38.

الوحيد) و(الرجل الوحيد) الذي ينقذنا."[1] إن الذي ينقذ هو المركَّب الإنساني الحضاري، وإن ما يغرِق هو المرْكب السياسي الذي يفتقر إلى المفهومية وبه انفكاك لا سيما في الأشخاص، وتهور في الاحتكاك بمراكب أخرى أشدُّ تركيباً منه وتطوُّراً.

ت- عبد الوهاب المسيري: النموذج المركَّب:

يميز المسيري بين المركَّب والبسيط؛ إذ عنده "(المركَّب) هو الذي يشتمل على عناصر كثيرة متشابكة، ويقابله (البسيط)، وهو الذي يشتمل على عنصر واحد أو عدة عناصر غير متشابكة."[2] إن الإنسان على نحو ما يرى المسيري ذو طبيعة مركَّبة تتميَّز بخصوصيتها البشرية، مفصولة تماماً عن المادة والأشياء، كما يعتقد أن النموذج التحليلي المركَّب نموذج متعدد الأبعاد والمستويات، وإن الاختزال يحوِّل الوهم إلى واقع، يقول المسيري: "إن استخدام النماذج المركَّبة في تصوري هو تعبير عن احترام إنسانية الإنسان وتركيبيته، فهو في نهاية الأمر دفاع عن الإنسان ضد النزعات المادية (العدمية) التي تحاول تفكيكه ورده إلى ما هو دونه؛ أي قوانين المادة وحركتها."[3]

إن التركيب الإنساني يعيد للإنسان إنسانيته ويحقق له الاحترام أمام سطوة الأشياء. إلى جانب ذلك يذهب المسيري إلى أن المجتمع الذي يقبل التركيب هو المجتمع الطبيعي، وليس الذي به جماعات وظيفية متحرِّرة من القيم الأخلاقية السائدة، وإن الجماعات الوظيفية سواء أكانت اقتصادية أم مالية، التي تستند إليها الدولة العصرية الحديثة، مرجعيتها مادية وليس إنسانية، فهي مستبعدة من التركيب؛ لأن طبيعتها تنفر من التركيب أساساً؛ فالدولة التي بها جماعات وظيفية تتحول هي

---

(1) بن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط3، 1969م، ص238.

(2) المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركَّبة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، (1423هـ/2003م)، ص275.

(3) المرجع السابق، ص7-8.

الأخرى إلى دولة وظيفية نفعية تتعاقد مع الأقوياء مالياً واقتصادياً، وتترجم ذلك في شكل تبعية. ومن ثم فإن المسيري يرى أن الدولة الوظيفية لا تنتصر للتركيب الطبيعي القيمي، وإنما تميل إلى الاختزال الوظيفي النفعي؛ حيث إن "الجماعة الوظيفية جماعة تعاقدية لا تدخل في علاقة تراحمية مع المجتمع."[1] وإن التعاقد ليس له طبيعة تركيبية وإنما طبيعة اختزالية تختار من يحقق النفع المادي لهذا التعاقد، ويعمل على استدامته. فمهما كانت طبيعة التركيب في المجتمع المضيف والجماعات الوظيفية، فإن إنسانية الإنسان تختزل إلى أشياء مع حصول التقدم والتطور، فيكون التعامل مع هذا الإنسان على قدر عطائه المادي وليس الإنساني أو القيمي.

يشبِّه المسيري النموذج التحليلي المركَّب بالمتحف في كل أبعاده وصوره، وفي سياقه الحضاري والثقافي والاجتماعي والاقتصادي؛ فهو كلٌّ مركَّب لا يختزل في الغرف والصالات والقاعات، يقول: "إن تبنينا نموذجاً تحليلياً مركَّباً، فإنه سيكون بوسعنا أن نرى المتحف في كل أبعاده، وسيكون حينئذ أن نميِّز بين متحف وآخر، وأن نرى المتحف في النموذج المعرفي الكامن وراءه."[2] إذ إن المتحف يعبِّر عن الخصوصية والانتماء القومي، بينما الاختزال يحصره في الانتماء العشائري والقبلي الذي يتبنَّى فكرة الفصل والانقطاع بخلاف فكرة التواصل والتزامن والاستمرار المتجلية في الانتماء القومي.

إن معرفة حقيقة تركيبية الإنسان ودورها الطبيعي في هذه الحياة، يزيد من معرفتنا بالكون، ومن ثم الوصول بذلك إلى سبيل مناسب لتفسير بعض الظواهر الطبيعية؛ فاختزال الإنسان في الأشياء أو تركيبه مادياً، يجعل الظاهرة الإنسانية شيئية، يستعصى الإفادة منها إلا في هذا الإطار المادي القابل للتفكيك والتركيب في صورة شبه إنسانية ليست حقيقية، فهي تخدع الناس ولا تستجلب لهم إلا منافع تزيد في قلقهم؛ لأنها مختزلة ولا تعيد للإنسان إنسانيته عندما يستعيد وعيه ويبحث عن ذاته المفقودة في زحمة الماديات والجماعات الوظيفية. ولذا يعتقد المسيري "أن العمليات المركَّبة هي التي تمنح الإنسان ذاتيته وخصوصيته، وتمنح الإنسان كل فرد فرادته، حتى يصبح من

---

(1) المرجع السابق، ص32.

(2) المرجع السابق، ص245.

الصعب أن يتم التنبؤ بسلوكه من خلال القوانين المادية والطبيعية العامة [...] إن الظاهرة الإنسانية ظاهرة مركَّبة لدرجة عالية، ولا يمكن ردها إلى قانون مجرد عام."[1]

فاليابان مثلاً، يرى المسيري أنها انتقلت إلى العصر الحديث في إطار مركَّب من التراث والهوية؛ وإذ نعتقد أن اليابان لم تغرها الماديات، فإنها تغلَّبت بتركيبتها التاريخية على الاختزالات الاستهلاكية الحديثة التي كانت هي الأخرى تتجه نحو اختزال الخصوصية اليابانية في العزلة اليابانية القديمة، ولكن لم تفلح هذه التفسيرات الاختزالية؛ لأن النموذج الياباني المركَّب كان أقوى من أي إغراء مادي؛ ولأن الإنسان الياباني كان يعلو على الماديات بفعل التركيب الحضاري الذي يخلق منتجاته المادية. إن اليابان كما نرى بعد العزلة وفترة ميجي، وما بعد الحرب العالمية الثانية، لم تكتف باستعادة الفاعل الاقتصادي أو الاجتماعي أو الجسماني، وإنما وقف الإنسان يستعيد إنسانيته التي لما فعَّلت غيَّرت ونهضت. وعليه يرى المسيري "إنما يجب استعادة الفاعل الإنساني، الإنسان الإنسان؛ أي الإنسان بكل تركيبيته وأسراره وفاعليته وإبداعه التي تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية، وتجعل من العسير رده في كليته إليها."[2]

نلفي التركيب عند المسيري لا يتوجه تلقاء ذوبان الكل في الجزء، بل هناك تراتبية يقف عليها التركيب فلا يتجاوزها ليلغيها، ولا يذيبها في الكل لينفيها، تماماً كما نلفيها أيضاً عند ابن خلدون في حديثه عن العصبية الممتزجة التي يحترم فيها تراتبية العصائب؛ إذ يطرح المسيري "مفهوم الإنسانية المشتركة مقابل الإنسانية الواحدة."[3] إن احترام التراتبية احترام للخصوصية، وإنزال العضو منزلة تليق به من غير التعدي عليها أو القفز إلى غيرها بغير وجه حق، فالتركيب لا تكون ثماره مركَّبة إن لم تكن تراتبيته المركَّبة واعية بدورها ومسؤولة في حقلها وناضجة لقطف ثمرتها. يقول المسيري: " في حالة النموذج المركَّب فإن ثمة وحدة، ولكنها غير عضوية [...] ولذا،

---

(1) المرجع السابق، ص276-277.

(2) المرجع السابق، ص290.

(3) المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط2، (1423هـ /2003م)، ص14.

لا يـذوب الجـزء في الكـل ولا الكـل في الجـزء، ولا يـذوب العـام في الخـاص ولا الخـاص في العام."[1] وحتى يمنح المسيري للتركيب بعـداً تفسـيرياً مقنعـاً يعـرض أيضـاً طريقـة لصـياغة النماذج الاختزالية والمركَّبة، والمؤشرات الدالة عليها.

وزبدة القول في مشروع المسيري حـول النمـوذج المركَّـب "هـو النمـوذج الـذي يحـوي عناصر متداخلة مركَّبة (أهمهـا الفاعـل الإنسـاني ودوافعـه)، بحيـث يعطـي الـدارس صـورة مركَّبة عن الواقع [...] وهو نموذج تفسيري منفتح اجتهادي (وليس نموذجاً موضـوعياً ماديـاً متلقياً)، يرفض الواحدية السببية، ولا يطمح للوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي."[2]

ث- لودفيك فتغنشـتاين وإدغـار مـوران: الكـرسي المركَّـب.. والـوعي بالطـابع المركَّب للإنسان:

يقول فتغنشتاين: "نحن نرى العناصر المتممة على أنها شيء مركَّب (كـرسي، مـثلاً). ونقول إن ظهر الكرسي جزء من الكرسي ولكنه مكوَّن بدوره من قطع من الخشب؛ بيـنما الرِّجل عنصر متمم بسيط. ونرى أيضاً أن الكـل يُتلـف (أي يـكسر) بيـنما تبقـى أجـزاؤه المكوَّنة كما هي دون تغيير. هذه هـي المـواد التـي نصـنع منهـا صـورة الواقـع."[3] يـرى فتغنشتاين أن المركَّب هو جملة عناصر متمِّمة، ويضرب مثالاً لذلك بـالكرسي الـذي هـو مجموعة من القطع المهمة والمكملة التـي تعـبِّر عـن صـورة واقـع الكـرسي، ومـن غيرهـا يستحيل أن نشاهد كرسياً مستوياً لا سيما أن الرِّجل فيه عنصر متمم. ومهما يكن الجـزء مهمّاً فهو مكوَّن من الخشب مثل ظهـر الكـرسي. إنـه مـن غـير تركيـب لعنـاصر الكـرسي يتعـذَّر اسـتواء الجـالس، كـما وأن التركيـب المتلَـف والمـكسَّر لا يعنـي تغيـير الأجـزاء واسـتبدالها بـأخرى غـير مكوِّنـات الكـرسي نفسـه، فـلا يمكـن أن نسـتعيض في عمليـة

---

(1) المسيري، **دفاع عن الإنسان: دراسات نظريـة وتطبيقيـة في الـنماذج المركَّبـة**، مرجـع سـابق، ص316-318.

(2) المســيري، عبــد الوهــاب. **العلمانيــة الجزئيــة والعلمانيــة الشــاملة**، القــاهرة: دار الشروق، ط1، (1423هـ/2002م)، المجلد (2)، ص444-445.

(3) فتغنشتاين، لودفيك. **تحقيقات فلسفية**، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرزاق بنور، بيروت: المنظمـة العربية للترجمة، ط1، 2007م، ص166.

التركيب بأجزاء لا تمثل هذا التركيب ولا تتجانس معه، ما قد تشوِّه صورة الكرسي، ولا تعكس واقع استواء الأشخاص على الكرسي الذي من أجله صنع الكرسي. إن مكونات أخرى لتركيب كرسي لا يمكنها أن تعكس الصورة التي تعبِّر عن وظيفة الكرسي التي هي الاستواء ومستتبعاته. وكأن اختيار فتغنشتاين للكرسي -الذي يعرف وظيفته عامة الناس وخاصتهم- ذات دلالة على أن الواقع غير قابل للاختزال، وإنما الواقع مركَّب من مواد وعناصر لا يمكن الاستعاضة بغيرها وإلا أتت غير متجانسة ومنفرة. فضلاً عن أن الكرسي يعبر عن القعدة المستوية غير العاطلة، ويثبِّت مركزية الإنسان الفاعلة.

أما إدغار موران، فيرى ضرورة إعادة تشكيل الكل للتمكن من معرفة الأجزاء، كون الوحدات المركَّبة هي وحدات متعددة الأبعاد، يقول: "إن المركَّب هو إذن، العلاقة بين الوحدة والتعدد. من المهم أن نضع جيداً في الحسبان أن مستجدات وتطورات عصرنا الكوكبي تضعنا أكثر فأكثر وبشكل لا رجعة فيه أمام تحديات ما هو مركَّب؛"[1] إذ يتطلب منا تنشيط الفكر وتهيئته لاستثمار كل ما هو سياقي وشمولي لا سيما في ظل طغيان التخصص عدو التركيب، والمرحِّب دوماً بفصل الإنسانيات عن علوم الإنسان ومعارفه؛ ما يؤدي إلى إهمال المشكلات الجوهرية التي تواجه الفهم البشري وتضعفه أمام سلطان الأشياء. ومن ثم فإن "فهم الغير يتطلب منا الوعي بالطابع المركَّب للإنسان."[2]

إن تجزيء الإنسان يؤدي إلى استحالة رؤية ثمرته مركَّبة، فتضيع جهود بشرية، وتتناسل العيوب، وتتكاثر الأخطاء التي تفتك بالمركَّب البشري، فلا يحصل المستقبل المركَّب ما يجعل البحث عن مستقبل مركَّب نهائي غاية كل مستقبل مجزأ لا نهائي. يقول موران: "لقد تعمق الجهل بالكل بقدر ما تحقق تقدم أكيد في مجال المعرفة بالأجزاء."[3] هذا لأن (العقل الأحمق) بتعبير موران قد بات يتحكم في حاضر الإنسان ومستقبله،

---

(1) موران، إدغار. **تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 2002م، ص38.

(2) المرجع السابق، ص94.

(3) المرجع السابق، ص46.

ويشكِّله كيفما شاء منذ أن تحرر من السياق الإنساني ورضي بالتخصص والتجزيء والإلغاء، بينما يفترَض أن يكون العقل متفتحاً لفهم ألاعيب الاختزال؛ فالعقل المتفتح أو "العقل المركَّب لا يتصور الأشياء في تعارض مطلق، بل في تعارض نسبي؛ أي في تكامل وتواصل وفي تبادل للحدود التي ظلت لحد الآن متناقضة."[(1)]

ج- بشير محمد الخضرا: عناصر النمط النبوي-الخليفي المترابطة ارتباطاً منطقياً وثيقاً:

يَعُدُّ الخضرا عمله الأكاديمي هذا، فكرة جديدة كلياً وليست إعادة صياغة أو اقتباساً لنظرية جديدة، ومن ثم هي نظرية جديدة أو وجهة نظر جديدة كما يعتقد صاحبها الذي نشرها لأول مرة -حسب علمنا- في شكل مقالة بعنوان "النمط النبوي-الخليفي: نظرية لمفهوم القيادة عند العرب."[(2)] كما يؤكد الخضرا أن معيار النمط النوعي ليس الإثبات الكمي، وإنما القدرة على تفسير أكبر عدد ممكن من الحالات المتعلقة بالظاهرة وفق منهجية التحليل التاريخي الفلسفي، ومقارنته بنمط فكري أفضل وأقوى.

يرى الخضرا أن النمط النبوي-الخليفي يتكوَّن "من أربعة عناصر ترتبط فيما بينها ارتباطاً منطقياً وثيقاً، وهذه العناصر هي الفردية، والذاتية، واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم."[(3)] يعرِّف الخضرا الفردية بأنها ميل الفرد إلى اللااكتراث واللااهتمام برغبات الجماعة، والذاتية هي توأم للفردية وهما متلازمان منطقياً، واللامؤسسية هي غياب الاهتمام بالطرق التي تحل عبرها المشاكل العامة والخاصة نظراً إلى طغيان الفردية والذاتية، أما أهمية الرجل العظيم فتنجم عن الفردية والذاتية وما أفرزتاه من اللامؤسسية، ومنهم جميعاً تكتسِب العظمة وتصير أمراً منطقياً حيث تتجلى في أن

---

(1) موران، إدغار. "من أجل عقل متفتح"، في: **تساؤلات الفكر المعاصر**، إدغار موران وآخرون، ترجمة: محمد سبيلا، الرباط: دار الأمان، ط1، (1407هـ/1987م)، ص16.

(2) الخضرا، بشير محمد. "النمط النبوي-الخليفي: نظرية لمفهوم القيادة عند العرب"، في: **إسلاميات في مفهوم القيادة**، تأليف: زكي نجيب محمود وآخرون، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1993م، ص169.

(3) المرجع السابق، ص169.

الرجل العظيم يمتلك في نظر أتباعه قدرات سحرية عظيمة. يقول الخضرا: "وبهذا المعنى نعتبر أن العرب لديهم استعداد لتقبل الرجل العظيم. وهذا العنصر الرابع من عناصر النمط النبوي الخليفي يؤدي إلى وجود نمطين فرعيين من أنماط القيادة هما النمط النبوي والنمط الخليفي."[1]

بالنسبة إلى النمطين الفرعيين: النمط النبوي والنمط الخليفي، فإن النمط النبوي بحسب الخضرا هو نسبة إلى النبي الذي كان يعكس النموذج المثالي في القيادة؛ حيث الذاتية لا ترضخ إلا لذاتية أعظم وأكبر مثل بروز الرسول محمد ﷺ بوصفه أول وأعظم قائد عربي إسلامي؛ إذ إن "بروز الرجل العظيم يقوم بدور نفسي مهم في صهر الفرديات وتوحيدها وتوجيهها نحو الهدف المشترك، وهو في ذلك يفعل ما لا تفعله العقائد."[2] ولكن يرى الخضرا أن هذا النمط أو هذه الصورة المثالية للقائد كان لها تأثير واضح في حياة العرب القدامى والمعاصرين، فكل عمل خارق للقائد يدرجه أتباع هدا القائد في دائرة النمط النبوي؛ ما يفضي إلى اللامؤسسية. أما عن النمط الخليفي لدى الخضرا هو المركز القيادي الذي يقف عليه رجل عادي، وليس رجلاً عظيماً وملهماً. وفي هذه الحالة لا توجد علاقة عاطفية بين القائد والأتباع كما في النمط النبوي حيث يحصل الانقياد الطوعي، بينما في حالة النمط الخليفي بحسب ما يراه الخضرا، أن العلاقة تتحول من علاقة عاطفية وتبعية طوعية إلى استعمال القوة، لا سيما "أن الأتباع والطامحين والمعارضين يشعرون أن القائد مثلهم ولا يتفوق عليهم، ولذلك لا يقدمون له الطاعة طواعية ويكونون كثيري النقد له [...] إن الفرديات الكثيرة لا تجد فردية كبرى تستوعبها، فتحاول كل فردية أن تبرز ذاتها."[3]

يضع الخضرا الافتراضات التي يبنى عليها النمط النبوي-الخليفي الذي يراه مجالاً كاملاً تتدرج عليه القيادات العربية؛ إذ يعتقد أنه في النمط النبوي تبرز العاطفة

(1) المرجع السابق، ص172.

(2) المرجع السابق، ص174.

(3) المرجع السابق، ص175.

والخضـوع الطـوعي والـتقمص والتوحـد، بيـنما يفـرز الـنمط الخليفـي الخـوف والقهـر بوصفهمامصدرين للحكـم وكـثرة الصراع. ويـرى الـخضرا في الافـتراض الأول أن هنـاك علاقـة وثيقة تبادلية بين المجتمع والقيادة؛ إذ إن القيادة التي هي نظام فرعي من أنظمة المجتمع تحمل في الوقت نفسه صفات النظام الأكبر المؤثِّر، ومن ثم فإن الفرد العربي يتأثر هو الآخر بهذه الصفات الفردية والذاتية سواء أكان تابعاً أم متبوعاً، وهو بسلوكه هـذا يعـزز عنـاصر النمط النبوي-الخليفي الأربعة. والافتراض الثاني يراه الخضرا في استمرارية العنـاصر الأربعـة وهيمنتها حتى على وقتنا الحاضر بشكل ثابت نسبياً على الرغم من التغييرات التي تتعـرض لها. والافتراض الثالث يـذهب إلى أن صـفات الـنمط النبـوي-الخليفـي صـفات تنطبـق عـلى ممارسة القيادة، وتفسيرها يفترَض أن يكون ضمن هذا المفهوم النمطـي؛ مـا يجعـل "الـنمط النبـوي الخليفـي يصـلح كنظريـة عامـة في القيـادة عنـد العـرب مـن الجماعـة الصـغيرة إلى الدولة."[1]

أما عن أهداف النمط النبوي-الخليفي واستعمالاته، فيرى الخضرا أن هذا النمط يسـاعد على فهم أحداث مهمة في التاريخ العربي الإسلامي المـاضي، ويزودنـا بقـوة تنبـؤ لمـا يحصـل في الممارسـات القياديـة؛ إذ إن وجـود الرجـل العظـيم يـؤشر إلى الاسـتقرار داخـل الجماعـة. أمـا الفردية والذاتية واللامؤسسية فتؤشر للانقسـام، يقـول: "لـكي نحصـل عـلى درجـة معينـة مـن التنبؤ ينبغي أن نحصل على المعلومـات التاليـة: مـا هـي درجـة سـيطرة الفرديـة والذاتيـة في الحالة القيادية المدروسة؟ وما هي درجة اللامؤسسية في حـل المشـاكل الناجمـة عـن الخـلاف حول القيادة؟ وما هو مدى توافر (رجل عظيم) للجماعة؟"[2]

وفيما يتعلق بالمضامين العملية لهذا النمط ونتائجه، يرى الـخضرا أن لـه نتـائج سـلبية كثيرة تؤثر في النظام الاجتماعي بشكل عام، وأهمها ترك أمورنـا المهمـة للقـدر كـما يعتقـد، فمـثلاً " إن معالجـة مواضـيع مثـل التنميـة، لا يـتم إلا بظهـور الرجـل العظـيم، وبمـا أن ظهـوره صـدفة، فـإن نجاحنـا في هـذا المجـال هـو مـن عوامـل الصـدفة ذات الاحـتمال

(1) المرجع السابق، ص176.

(2) المرجع السابق، ص177.

الضعيف للنجاح."[1] كما يرى أن هذا النمط يشكل عائقاً أمام استعدادنا للتوجه الديموقراطي، وقبول النسبية في مسائل تتعلق بالخطأ والصواب؛ ما يتعارض مع عناصر النمط النبوي-الخليفي المتمثلة في الذاتية والفردية. ومع هذا كله يخلص الخضرا إلى "أن الأمة العربية بحاجة إلى توجه شامل نحو الجمعية أو العمل التعاوني وعمل الفريق والبعد عن الفردية الأنانية والذاتية، وتثبيت المؤسسة. نحن بحاجة إلى مرحلة من النمو نحقق فيها الشعار الذي يقول: (الإجراءات هي المهمة)."[2]

ح- أمارتيا صن: الحريات الأداتية متداخلة ومترابطة.. والتنمية عملية توسُّع في الحريات:

التداخل والترابط الذي يفضي إلى التوسع يتجه نحو الكثرة والبسطة. وهذه مفاهيم نراها تتجه نحو المشاركة والتركيب، لا سيما أن مشروع (التنمية حرية) لدى أمارتيا صن الحائزعلى جائزة نوبل للاقتصاد، إذ يتجه نحو استكشاف حقيقة التنمية، وكيف لها أن تحصل بالجميع ليفيد منها الجميع أيضاً. لقد خلق الإنسان حراً؛ ما يفترَض أن تستمر هذه الحرية لديه مدى الحياة، بحيث يلامسها ويستشعرها في شكل فرص اجتماعية متاحة له على الدوام، فالإنسان يشعر بغياب الحرية عندما تحصل تنمية فلا يفيد منها. أما الإنسان في رقعة التخلف فبينه وبين الحرية حاجز نفسي؛ لأن التنمية التي تستجلب الحرية مفقودة وغير مرئية.

ينطلق صن في مشروعه "التنمية حرية" من أن الحرية التزام اجتماعي، مستدلاً بفكرة يعتقد فيها اعتقاداً مقنعاً مثلما ما هو مقتنع بأن "الوقوف بشكل عام ومطلق ضد السوق، لن يقل شذوذاً وغرابة عن الوقوف بشكل عام ومطلق ضد المحادثات بين الناس."[3] مفاد هذه الفكرة أن السوق مركَّب إنمائي تحصل فيه أكبر عملية لتوسيع

---

(1) المرجع السابق، ص178.

(2) المرجع السابق، ص178.

(3) صن، أمارتيا. **التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (303)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2004م، ص19.

خيارات الإنسان، يقول: "إن السوق تعمل على نحو نمطي لتوسيع نطاق الدخل والثروة والفرص الاقتصادية المتاحة للناس. وإن القيود التعسفية المفروضة على آلية السوق يمكن أن تفضي إلى خفض الحريات بسبب النتائج المترتبة على غياب الأسواق."[1] ويعتقد صن أن التقاليد في بعض الدول المحافظة تعوق توسيع الأسواق وبسط الخيارات وتنويع الفرص، ويقترح تفعيل روح المشاركة في المجتمع حول اتخاذ قرار جماعي يخص التقليد والحداثة، والاتفاق حول المناسب من هذه الخيارات القديمة والحديثة في عملية توسيع التنمية. كما يعدّ صن مشاركة الأجزاء في التركيب الإنمائي وتوسيعه، تستلزم توافر المعرفة بهذه الأجزاء وحصول المهارات التعليمية لديها حتى يحصل التوزان ويستأصَل الحرمان. إن "المشاركة السياسية والمعارضة جزءان تأسيسيان من عملية التنمية ذاتها [...] وإن عملية التنمية إذا ما حكمنا عليها على أساس تعزيز الحرية البشرية فلا بد أن تتضمن إزاحة الحرمان الذي يعانيه المرء. فكلما تحررنا أكثر حققنا إنسانيتنا أكثر؛ إذ في التنمية تتجلى إنسانية الإنسان وعبقريته.

وعن الدور التأسيسي (الغاية الأولية) والدور الأداتي (الوسيلة الأساسية) للحرية داخل المركَّب الإنمائي، يقترح صن توثيق الرابطة بين الحريات الأداتية الخمس: الحريات السياسية، والتسهيلات الاقتصادية، والفرص الاجتماعية، وضمانات الشفافية، والأمن الوقائي؛ بحيث يكمل بعضها بعضاً، ويزيد في توسع الخدمات الاجتماعية، على أن تكون الحرية ليس غاية أولية للتنمية وحسب، وإنما وسيلة رئيسة أيضاً، كون الحرية فعل إنساني مشروع ومبرر أخلاقي ومطلب عقلاني إذا هو وازن بين التقليد والحداثة ولم يشتط في رسم سياسة إنمائية، قد تلغي الجزء الآخر من المجتمع وتحرمه من عوائد التنمية وفوائدها. فهي روابط متداخلة تؤخذ بعين الاعتبار عند التفكير في سياسات التنمية والتطوير كما يرى صن في قوله: "قد يكون ملائماً أن نحدد خمسة أنماط متمايزة للحرية التي يمكن أن نراها جديرة حقاً بأن نؤكد عليها في هذا المنظور الأداتي. وهذه ليست على الإطلاق قائمة جامعة مانعة؛ بيد أنها يمكن أن تساعدنا على التركيز على

(1) المرجع السابق، ص39.

بعض قضايا محددة للسياسة، التي تستأهل اهتماماً خاصاً في هذه الأيام."[1]

ولكي تحصل الفاعلية لهذه الحريات الأداتية الخمس، ويفيد منها الجميع باستخدامها من قبل الجميع أيضاً؛ فإن ذلك يستدعي أن تكون المشاركة المؤسسية والمجتمعية ناضجة اجتماعياً تجاه وظيفة السوق والتناقضات المركوزة في أعماقه التي قد تصطدم بها التقاليد والموروثات، يقول: "إن الدور الذي تؤديه الأسواق يجب ألا يعتمد فقط على ما يمكنها أن تفعله، بل وأيضاً على ما هو مسموح لها بأن تفعله."[2] وإلا فإنه لا يتيح للحريات الأداتية الخمس أن تعمل مركَّبة، فتجنح للاختزال الذي يفرز تنمية مختزلة، تزيد من جراح الاستبعاد الاجتماعي وآلام الحرمان الاقتصادي. هذه الفاعلية تتطلب حضور الناس بوصفهم عناصر مشاركة بإيجابية في المشهد الإنمائي المركَّب. والأهم في منظور صن أن تحظى الحرية باهتمام محوري في مسألة الوسائل والغايات، برعاية مركَّبة من الدولة والمجتمع، وأن "تتحمل الدولة كما يتحمل المجتمع عبء القيام بأدوار شاملة من أجل تعزيز وضمان القدرات البشرية، وهذا دور داعم، وليس دور من يتلقى شيئاً جاهزاً."[3]

إن ما يميِّز مشروع صن أنه يهتم بالقيم الأخلاقية في توسيع التنمية، فهو يعود بها إلى أصولها الاجتماعية والإنسانية والأخلاقية. والاهتمام بالقيم هو اهتمام بالناس الذي من أجلهم تنطلق التنمية وتتركَّب بهم؛ ما يجعل الدعوة إلى الحرية دعوة أخلاقية أيضاً، لا تسيء للجمهور في تقاليده وموروثاته. هذا لأن أي مركَّب إنمائي هو معرَّض للانفكاك إن لم تكن القيم الأخلاقية لحمته وبنيته، فعند صوغ السياسات الإنمائية يفترَض مراجعة الناس حيث يشكلون المرجعية الواضحة فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية، وليس مجرَّد الاكتفاء بمتطلبات نظرية العدالة الاجتماعية، يقول صن: "من المهم عند صوغ السياسة العامة ألا نكتفي فقط بتقدير متطلبات العدالة، ونطاق القيم عند

---

(1) المرجع السابق، ص55.

(2) المرجع السابق، ص151.

(3) المرجع السابق، ص71.

اختيار أهداف وأولويات السياسة العامة، بل أيضاً أن نفهم قيم الجمهور في إطارها العام بما في ذلك فهمهم للعدالة."[1] كما لا ينبغي أن ينحبس الفهم للعدالة على المستوى المؤسسي، بل يفترَض أيضاً تفسير سلوك الناس تجاه أنفسهم لتحصيل فهم أوسع للعدالة ومقتضاياتها في مجتمعات تختلف في القيم والفهم؛ إذ "من المحتمل جداً أن تكون المظالم التي يمكن تسويتها مرتبطة بانتهاكات سلوكية أكثر مما هي مرتبطة بنواحي قصور مؤسسية... فالعدالة مرتبطة في النهاية بطريقة حياة الناس، لا بطبيعة المؤسسات المحيطة بهم فحسب."[2]

من جهة أخرى، يتفهم صن دور الدين والقيم في التنمية، ويفرِّق بين الدين بوصفه عقيدة ثابتة قد يتحوَّل -نتيجة سوء الفهم- إلى هوية متفردة واهمة ومنعزلة لا تقيم تنمية أو عدالة، بل تضفي إلى العنف، و الهوية بوصفها قيماً عملية معزِّزة للدين ومتفهمة ومنفتحة على الآخرين وذات نفع لهم. ويضرب مثالاً تاريخياً حياً كيف يمكن أن يتعايش الاثنان معاً، لتحصيل تنمية مفيدة ومستدامة من غير أن يحصل اختزال للدين في العنف، لإثبات الهوية كما هو حاصل حالياً، يقول صن: "ليس من سبب حتمي على الإطلاق يجعل أبطال التاريخ الإسلامي، أو التراث العربي، مضطرين إلى التركيز بشكل خاص على العقائد الدينية وحدها، لكنهم ركزوا أيضاً على العلوم والرياضيات، وهما العلمان اللذان ساهمت المجتمعات العربية والإسلامية فيهما بالكثير، واللذان يمكن أن يكونا أيضاً جزءاً من هوية المسلم أو العربي."[3]

وزبدة المشروع الإنمائي لدى صن هو استكشاف أن الأصل الأول من أصلي علم الاقتصاد ارتبط بعلم الأخلاق، أما الأصل الثاني ارتبط بالمقاربة الهندسية التي تقف على قضايا لوجيستية وليس على غايات، كونها مقاربة تتعلق بأداء السوق ووظائفه

---

(1) المرجع السابق، ص320.

(2) صن، أمارتيا. **فكرة العدالة**، ترجمة: مازن جندلي، بيروت ودبي: الدار العربية للعلوم ناشرون ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، (1431هـ/2010م)، ص13.

(3) صن، أمارتيا. **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة (352)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2008م، ص30.

والاقتصاد الرقمي. وينتصر صن إلى الأخلاق في الاقتصاد، ولا ينكر الأهمية الكبرى للمقاربة الهندسية، وما يمكن للربط بينهما أن يقدم للإنسان من فوائد وعوائد، يقول صن: "أود أن أجادل بأن الأسئلة العميقة التي أثارتها وجهة النظر المتعلقة بعلم الأخلاق عن الدافعية والإنجاز الاجتماعي ينبغي أن تجد مكاناً مهماً في علم الاقتصاد الحديث. ولكن في الوقت نفسه، فإنه من المستحيل أن ننكر أن المقاربة الهندسية لديها الكثير مما تقدمه إلى علم الاقتصاد أيضاً."[1]

كما يجدر بنا القول، بعد أن استعرضنا الأدبيات حول التركيب، إننا ألفينا لها ذكراً محتشماً لدى الاقتصادي عادل حسين، وهو يقول بأن (التنمية المركَّبة) في التراث العربي والإسلامي هي اقتصادية واجتماعية.[2] وهذا ما لا يندرج فيما نتقصده بأن التنمية المركَّبة إنسانية -سلطة ونخبة وعامة- قبل أن تكون شيئاً آخر. كما ألفينا الجابري يتحدث عن (الدولة المركَّبة)،[3] ويقصد بذلك التركيب بين ابن رشد من خلال عنصر الحرية وابن خلدون من خلال الشوكة والعصبية، ومدى أهمية هذا التركيب في تحصيل إصلاح حضاري.

2- قراءات عابرة ومتنقِّلة وقفت عند مصطلح "التنمية المركَّبة" في كتابنا دينامية التجربة اليابانية:

هناك كتابات تناولت عملنا السابق بالعرض، فكانت مجرد استنساخ لما قلناه من غير تحليل أوتوضيح، مثل: **مجلة حصاد الفكر**، و**مجلة المستقبل العربي**، وغيرهما، علاوة على أن عناوينها هي عنوان كتابنا نفسه، ولهذا نستبعدها فليس فيها إشارة نلتقطها

---

(1)Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1990, p. 6.

(2) حسين، عادل. "التحيز في المدارس الاجتماعية والغربية: تراثنا هو المنطلق"، في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (1418هـ/1998م)، ص116.

(3) الجابري، محمد عابد. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م، ص 213-216.

للإفادة منها. أما بعض العروض الأخرى فسنختصر القـول فيهـا؛ لأن جلهـا اقتبسـات حرفيـة مما قلناه، ومع هذا نحاول أن نلتقط المهم الذي لم نقله.

أ- في مقالة بعنوان "رمضـان مدرسـة للتنميـة" نلفـي راشـد الغنـوشي يشـيد بالطبيعـة المركَّبـة للتجـارب التنمويـة مثـل اليابـان، ويـرى أن القـيم الوطنيـة كيَّفـت القـيم العمليـة المقتسبة وفق مورثات الجمهور، فلم تحدث قطيعة مع الماضي. في مقالته هذه يسـترجع مـا كتبناه عن التجربة الإنمائية اليابانية المركَّبـة، ويستشـهد ببحثنـا المنشـور في **مجلـة إسـلامية المعرفة**، ويقتبس منه بتصرف؛ حيث أشرنا إلى أن القيم هي محور التنمية التـي يفيـد منهـا الجميع، وأن احترام الإنسان يعمل على استدامتها. إن القمع لا يصـنع تنميـة، وإن القطيعـة مع الماضي هي عودٌ إلى الماضي. فكلما نمت الحداثة اشرأب التراث وضاع في زحمـة التـأويلات الخاطئة. وعليه يرى الغنوشي في التنمية المركَّبة خلاف التنمية الميكانيكية التـي هـي تنميـة بلا روح، ويقول عن المنادين بها والمختلفين حولها: "كأنهم ينادون من مكان بعيد أو بلغات أخرى". وفي أثنـاء تطـرق الغنـوشي إلى أهميـة التنميـة المركَّبـة كونهـا تسـاعد عـلى التنميـة الجماعية وتحصيل إنجازات تجعل الاقتصاد أكثر حكمة مثل حكمـة الصـوم الجماعـي التـي نراها تتمثل في الزهد وبذل الجهد في آن، يقول: "هذا دون الحديث عن ما تحتاجه التنميـة المركَّبة من ما يحققه الصوم الصحيح من اقتصاد في النفقات بـدل زيادتهـا لدرجـة اضـطرار الدول للاستيراد حتى بالفوائض، ثم تقرض مواطنيها بمثل ذلك."[1]

ب- وفي عــرض مخــتصرة لكتابنــا بعنــوان "اليابــان وانتصــار مفهــوم الاعــتماد على الذات"[2] يرى عفيف رزق أن التجربة اليابانيـة اعتمـدت في نجاحهـا عـلى اسـتراتيجية مركَّبـة مـن الاسـتثمار الاجتماعـي بهـدف إنجـاح الاسـتثمار المـالي. ويسـتعيد قولنـا بـأن

---

(1) الغنوشي، راشد. "رمضان مدرسة للتنمية"، الجزيرة نت، (1429/9/2هـ-2008/9/3م).

(2) رزق، عفيف. "اليابان وانتصار مفهوم الاعتماد على الذات"، **صحيفة المستقبل**، العـدد (3699)، (2 تموز 2010م)، ص19.

الاعتماد على الذات هو أعظم إنجاز حققته اليابان وانفردت به؛ إذ من مميزاته أنه لم يكن منغلقاً على نفسه.

ت- وفي عرض مختصر بعنوان "النموذج الياباني في التنمية المركَّبة" يشير محمد ولد المنى إلى أن التنمية المركَّبة ذات طبيعة يابانية، وهذا ما نستشفه من العنوان، كونها تجربة تركز على المشاركة لما تتميز به من نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية (الإمبراطور الرمز، حكمة رئيس الوزراء، وطموح الشعب)، التكنولوجيا العالية، والسوق الواسعة. أيضاً يقول: "كما يتوقف المؤلف عند بناء النموذج المركَّب على مكاسب التجربة الصينية بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، ثم على منجزات الحداثة الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين."[(1)]

ث- ترى جميلة عزي في عرض مختصر بعنوان "دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة: مقاربة للنهوض الحضاري"، أن التنمية تشكِّل قطب الرحى في عملية البناء الحضاري، وتقول: "ولعلَّ من أهم عناصر التميز في الكتاب إشكاليته المحكمة التي قامت على سبر غور التنمية عبر أبعاد ثلاثة: إذ كان البعد المركزي فيها هو الأنموذج الياباني."[(2)] كما ترى عزي أن كتابنا يتناول دراسة لتجربة النهوض التنموي؛ ما يجعل الجهات الإنمائية الرسمية معنية بترجمة الشيء العملي فيه.

ج- ويعتمد سلمان بونعمان في مؤلفه حول التجربة اليابانية (المقاربة الحضارية المركَّبة النسبية)، ويتطلع إلى بلورة منظور تركيبي يستكشف النهضة اليابانية في طبيعتها المركَّبة، كما يستبعد المقاربات الانبهارية والاختزالية التي لا تفسر الظاهرة اليابانية تفسيراً مقنعاً. وقد أفاد ولا شك من كتابنا دينامية التجربة اليابانية الذي اتخذه

---

(1) ولد المنى، محمد. "النموذج الياباني في التنمية المركَّبة"، **صحيفة الاتحاد** (21 ذي القعدة 1431هـ الموافق 29 أكتوبر 2010م)، ص37.

(2) عزي، جميلة. "دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة: مقاربة للنهوض الحضاري"، **صحيفة العرب** (2011/6/27م)، ص7، للتنبيه أن هذا العرض نشر في أكثر من جريدة وموقع إلكتروني، ولكن اخترنا هذه ؛ لأنه اجتهد في وضع عنوان يتناسب مع ما جاء في العرض بخلاف السابق.

مرجعاً إلى بقية من مراجع أخرى أكثر أهميـة. ويـرى بـونعمان بـأن اليابـان حققـت نهضـة يابانية مركَّبة "الأمر الذي أنتج معه تركيب مبدع بين قـيم الأصـالة ومتطلبـات الحداثـة."[1] وهو في هذه المقاربة المركَّبة الحضارية يهدف إلى الكشف عـن أسـباب النهـوض اليابـاني، في الوقت الذي يسعى فيه إلى تفكيك أهم مرتكزات هذا النهـوض أيضـاً، وذلـك لتحصـيل شيء مركَّب ونافع تفيد منه الأمة العربية والإسلامية.

نقول: إن هذه الأمة كانت مركَّبـة يومـاً مـا، وهـي الآن تـرى صـورتها في الآخـر؛ ولكـن عميت لشدَّة ما بكت.

رابعاً: وقفات متأنِّية أمام الكتابات العامرة والقراءات العابرة

لم يكن يعنينا فيما استعرضناه آنفاً أن نجمع ما جاء في أدبيات التركيب للقيام بتركيـب مناسب من قبلنا، فليس هذا هدفنا أو مسلكنا. إننا أردنـا أن نرسـم صـورة عـن مشروعـات الآخرين المركَّبة التي تعـبِّر عـن قـوة الفكـرة، وجاذبيـة التطبيـق بغـض النظـر عـن منـاطق الاختلاف التي توفر لنا عناصر الإجابة، وهذا أمر إيجابي طبعاً.

أردنا أيضاً أن نـبرز معنـى التركيـب في حيـاة النـاس المركَّبـة مـن مشـكلات هـي الأخـرى متعددة ومتباينة؛ ولكن في الوقت نفسه هي متنـافرة، لا سـيما أن النـاس لم تحـل مشـكلاتها؛ لأنها مشكلات اختزِلت داخل الأشياء المركَّبة من تاريخ أخطـاء التفكـير الـبشري. إن مشـكلات الناس باتت لا تـرى عيوبهـا، بـل أصـبحت تبحـث عنهـا في عيـوب أخـرى لـيس مهمتهـا حـل مشـكلات النـاس مثـل عيـوب (الشيء)، بيـنما الشيء يزيـد في تعقيـد مسـائل البشريـة؛ إذ إن سلطانه على الإنسان يقف على توسيع دائرة المظالم، وليس تضييقها.

إذن، لا يهمنا الشيء في عملية التنميـة المركَّبـة، وهـو إن وجـد فلتعزيـز هـذه التنميـة ضـمن حـدود لا يتجاوزهـا، وهـو ألا يكـون لـه سـلطان عـلى الإنسـان. وتـبرز مهمـة الاقتصـاد كونهـا تنميـة الإنسـان بالإنسـان ولـيس بـالشيء؛ إذ إن تنميـة الإنسـان بالشـيء

(1) بونعمان، سلمان. **التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي**، بيروت: مركـز نمـاء للبحـوث والدراسات، ط1، 2012م، ص33.

تعد وظيفة من وظائف الإرث الاستعماري الذي يُبقي المستعمَر في دائـرة الشيء، فـلا يكـاد يتجاوزه إلى المعرفة والقيم غير المتشيِّئتين طبعاً. ومن ثم من ذا الذي يجعل الشيء ليس لـه سلطان على الإنسان؟ لماذا الترف الذي هو أعلى درجات شطط الشيء يكون سـبباً في سـقوط الحضارات والدول على نحو ما تواضع عليه ابن خلدون؟

جملة من التجارب البشرية والإنمائية أثبتت أن القيم هي الحد الذي يقام عـلى الشيء إذا ارتكب كبيرته في حق الإنسان. رأينـا هـذا في الفـترة العربيـة والإسـلامية المزدهـرة كيـف زهدت على الرغم مما أوتيت من أموال إلى أن جاءها الخسف والغرق بعدما أصـابها غـرور قارون، وفساد هامان، وجبروت فرعون. رأينا أيضاً ما حدث في اليابان التي كانت فيها القيم مسؤولة عن تنمية زاهدة، فكلما نما الشيء نما عقل الإنسان الياباني الذي يكبحه بمباركة من القيم الكونفوشيوسية، فقد أوتيـت اليابـان الكثـير مـن الشيء، ولكـن لم تتـأثر بقـانون ابـن خلدون؛ لأنها حامت حول الترف ولم تقع فيه، فالإنسان هو المسؤول والقيم هي الحامي.

إن ما يعنينا في عملية التركيب الإنمائي هو الإنسان المرصـوص شريطـة أن تكـون القـيم هي لحمة هذا البناء وبنيته؛ أما الشيء إن حصل فهـو تحصـيل حاصـل، وهـو قيمـة ماديـة مضافة في محيط البناء، وليس في مركزه حيث اللحمة، وإلا أصـابها داء الشيء فتهـرم مبكـراً وهي أشبه ما تكون بتغريدة البجعة الخلدونية المشهورة: وكأنما نادى لسان الكون في العـالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة.

1- الدولة ضرورة من ضرورات التركيب الإنساني الإنمائي:

ما من شكٍّ في أن الدولة هي وحدة التحليل عند ابن خلدون؛ ولكن العصبية هي بنية هذه الوحدة، فهناك تناسق تام بين الوحدة والبنية. وإن وحـدة التحليـل المتغـيِّر لا يـذهب بعيداً إذا لم تكن البنية ثابتة، بينما العصبية ليست مـن الثوابـت. وهـذا مـا يجعـل الدولـة تنهـار بفعـل التغيـير؛ لأنهـا قامـت عـلى شيء غـير ثابـت، وعليـه يكـون بنـاء العصـائب معرَّضـاً للتصـدع في كـل حـين. فالعصـبية قـد تكـون وحـدة للتفسـير الـذي يجـلِّي التحليـل

ويخلع عليه الصفة المنطقية؛ إلا أن العصبية لا تصلح أن تكون لحمة البناء؛ لأن العصبية من المزاج العصبي المضطرب الفاقد للسيطرة، والذي يسيء للقيادة ويجعلها في انجذاب وتنافر دائمين، وليس في تعاون وتكامل مستديمين. علاوة على أن الشيء الذي ينضوي تحت السلطان القاهر يظل مقهوراً؛ لأن التراتبية غير العادلة لا تصنع تنمية، نظراً إلى أنها تحت رحمة الذي يعلوها مرتبة لا سيما إذا كان الأعلى مرتبة وعصبية مستبداً برأيه وفعله. فالتراتبية قد تتعاون لكن لا تتفاهم. قد تقوى على مقاومة الغير المشترك في العداوة، ولكن تفشل أمام قرارات السيد الأعلى المتفرد في البداوة.

علاوة على أن هذه العصبية لا تصمد أمام عنصر خارجي مدمِّر وهو الترف، وذلك مهما كان التركيب متناسقاً ومتكاملاً، لا سيما أن الترف يشمل الجهة المتنفِّذة في هذا التركيب؛ ما يجعل الجهة التراتبية أكثر تذمراً، فتظهر بوادر الانفكاك في الدولة نفسها، ثم داخل التراتبية التي كانت متماسكة بفعل العصبية الكبرى وما يستتبعها من خوف وترقُّب، والتسليم بالمصير إلى أن يأتي مصير آخر يلقي بالتراتبية إلى مصير آخر وهكذا.

ما يعنينا في قول ابن خلدون هي الدولة التي ما زالت تعاصرنا وتصنع الحدث الإنمائي بنجاحه وفشله. أما العصبية فعاصرت ابن خلدون وأدت مهمتها المتقلبة بين المجد والأفول. ووحدة التحليل تهمنا لأنها ثابتة، ولأن إقامة دولة جامعة كانت من مطالب الأمة التاريخية التي أقرَّتها بمرجعية الثوابت لديها. أما البنية التي تتمثل في العصبية فلا تعنينا؛ لأنها متغيِّرة ولا تحل مشكلاتنا. ما يعنينا في قول ابن خلدون هو ما يعاصرنا به، أي الدولة؛ لأنها عنصر مهم في التركيب الذي نتوخاه كما سنرى لا حقاً؛ حيث إن الدولة تُرَكَّب بعناصر حضارية أخرى، وليس بالعصبية ذات الأصول الجاهلية مهما تمسَّحت بالتحضُّر والاجتماع البشري. ونعتقد أن التنمية لا تأتي من الأعلى أو الأسفل، وإنما هي تفاعل بين العناصر العليا والسفلى والوسطى.

2- الإنسان الذي يعيش في أمة بوصفه مسلكاً مرناً من مسالك التنمية المركَّبة:

من جهة أخرى نلفي الحضارة هي وحدة التحليل عند مالك بن نبي، بينما الإنسان هو بنية هذه الوحدة. فالتحضُّر عند بن نبي لا يحصل إن لم يعش الإنسان في

جماعة (=أمة)،[1] ولكن هل يستطيع هذا الإنسان أن يعيش في جماعة إذا لم تكن هناك دولة تحمي هذه الجماعة وتوافق على تجمُّعها وتؤسِّس لها. إن عناصر المركَّب الحضاري: الإنسان والأرض والزمن، ستكون حالة شتيتية -كما هو حالها الآن- إن لم تكن هناك دولة المؤسسات التي تقوى بالأمة في الداخل، وتُرهَب بها في الخارج.

لا ريب في أن بن نبي استوحى هذا المركِّب الحضاري -الذي أبدعه وسبق به غيره- من تجارب تاريخية ناجحة، ولكن هل كانت هذه التجارب البشرية ناجحة بدولة فاشلة؟ إن التحضُّر أيضاً أن تعيش الدولة في أمة، بينما أن يعيش الإنسان في جماعة -وهذا صحيح ومنطقي- فإن الإنسان هو نفسه الجماعة إذا حصل وأن تجمَّع، ولكن الدولة ليست إنساناً، وإن أدارها إنسان هو بحاجة إليها بحكم وظيفتها التنظيمية، فهي تؤمِّن الإنسان من الخوف وتطعمه من جوع بتوفير الفرص الاقتصادية والاجتماعية؛ فالإنسان يحتاج إلى الدولة من أجل الأمن، والدولة تحتاج إلى الجماعة من أجل الاستقرار؛ إذ بإمكان الدولة أن توجِد المجاعة التي هي من فعل البشر، كما توجد الظلم الذي هو طبيعة في البشر، وألا يكون تجمُّع الإنسان غير مشروع وغير قانوني. فمن غير دولة يتعذَّر عيش الإنسان في جماعة تفتقد إلى الترخيص القانوني الذي عادة ما تمنحه الدولة للجماعة التي تحكمها تقاليد العيش المشترك. فالتقاليد وحدها لا تنفع ولا تستثمَر في غياب دولة الأمة. إن الشعوب البدائية مستقرة بفعل جماعتها وتعاونها وتركُّبها، ولكن هذا الاستقرار معرَّض للانفكاك بفعل العقلية البدائية، إن لم تكن هناك قيادة تحفظ الأمن لاستمرار الاستقرار الذي توجده الجماعة؛ فقيادة في شكل زعيم أو حكيم تعبِّر عن الدولة في أشكالها البدائية وإن البدائية لها نظامها الخاص الذي قد تعجز دول متحضِّرة عن تحصيله.

صحيح أن بن نبي كان يستحضر الدولة في المركَّب الحضاري ولكن بشكل غير مباشر.[2] لا سيما أن ابن خلدون حصر التحضُّر في دولة الاجتماع البشري الذي يحصل

---

(1) استعمل مالك بن نبي مصطلح الجماعة، وهو يقصد الأمة طبعاً. وعليه سنوظف مصطلح الأمة -في فصول أخرى- بدلاً من الجماعة، ليكون الخطاب مركَّباً هو الآخر.

(2) لم يتطرق بن نبي إلى الدولة بشكل مفصَّل ومباشر في مشروعه الفكري، فلم تكن عنصراً رئيساً في منظومته الحضارية. ولا شكَّ في أنه أشار إلى الدولة في كتاباته ولكن أتت عابرة، كما تعرَّض لها في كتابه=

بها العمران، إلا أن بن نبي الذي نقد ابن خلدون وأفاد منه أيضاً، حصر التحضُّر في إنسان الجماعة وفي عناصر حضارية أخرى مثل الأرض التي تعد مشتركاً جماعياً لتحصيل المصالح، والوقت الذي تشترك فيه الجماعة لتسريع تحصيل المصالح.

يعتقد بن نبي أن التحضُّر طريق إلى العالمية عبر الفكرة الدينية التي استبدلها بالصبغة الدينية لدى ابن خلدون الذي يوحي بأن سقوط الحضارة هو ناتج عن سقوط الدولة التي سقطت عناصرها الإنسانية (الإنسان) والمادية (الأرض) والوجودية (الزمن)، وهذ لأن العصبية تتفكَّك. ومن ثم لا نعتقد أن العالمية تأتي وحدها بعناصر الحضارة الثلاثة، كما وأن الدولة لا تقوم بالعصبية؛ وإنما العالمية تأتي بهما جميعاً، عناصر الحضارة لدى بن نبي، والدولة العمرانية لدى ابن خلدون.

هذا لأن العالمية تحصل بدولة المؤسسات وليس بدولة الجماعات وحسب، التي صارت تحت رحمة الشركات الكبرى وإعلاناتها؛ إذ نلاحظ دولة داخل دولة، فمن يحمي هذه الجماعات إذا لم تكن هناك دولة المؤسسات التي كان ينادي بها ابن خلدون، ولكن من دون عصبية طبعاً؟ فالتحضُر الحاضر انحصر في دولة الأسواق التي يستهلكها الإنسان مقابل أن تستهلك أرضه ووقته وتهلكهما؛ إذ تنبأ آرثر برونز محافظ البنك المركزي في إدارة ريتشارد نيكسون بالقول "يؤدي تحرير الأسواق إلى شقاء الإنسانية بكل تأكيد."[(1)] وإن

= **بين الرشاد والتيه** بشكل محتشم؛ لأنه عاش فترتين فارغتين من الدولة بوصفها مؤسسة كبرى مستقلة. فترة الاستعمار؛ إذ لم تكن هناك دولة يفكِّر لها، ولكن مع ذلك فقد ركَّز على سلوك الإنسان والجماعة فعرَّضها للنقد والتوجيه. كما وأنه لم يتعرَّض للدولة بالنقد الفلسفي المباشر في بعض الدول العربية المستقلة مبكِّراً؛ لأنه عاش فيها بين الترحل والإقامة ولم يشأ أن يصطدم بأجهزتها الأمنية أو ما كان يعبر عنه بالصراع الفكري في البلدان المستعمرة، وإلا أفادت هذه الدول من فكره الثاقب وتحليلاته غير المسبوقة. أما ما بعد الاستقلال التي هي استمرار للإرث الاستعماري في أشكال متباينة، فقد عاش بني وفيّاً لمشروعة الحضاري عسى أن يشكِّل وعياً جديداً لدى الإنسان العربي والمسلم أمكنه هو الآخر أن يصنع دولة، ومع ذلك تظل الدولة هي الغائب الأكبر في مشروعه الحضاري الكبير.

(1) شيفر، أولريش. **انهيار الرأسمالية: أسباب إخفاق اقتصاد السوق المحررة من القيود**، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (371)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2010م، ص63.

حصلت العالمية لمن هو عضو في دولة الأسواق بالإنتاج والتنمية والتطوير، وليس بالإنفاق والاستهلاك والاقتراض.

ولعل ابن خلدون عانى من سقوط الدولة مرَّتين؛ مرَّة في حياته، ومرَّة لما سقطت الدولة من مشروع بن نبي الذي لو اتخذها وحدة للتحليل لكان قد خلع على عناصر التحضُّر بعداً واقعًياً ومقنعاً ومركَّباً؛ لأن بقاء عناصر الحضارة لدى بن نبي من غير دولة قد توقعه مشروعه الحضاري في التكديس وليس الترصيص.

إن مشروع ابن خلدون وبن نبي سيظل يلهمنا، ولا شك في أنه يعنينا ويغني عملنا. وليس هدفنا التركيب بين المشروعين الحضاريين، فهذه ليست مهمتنا التي بدأناها في كتابنا دينامية التجربة اليابانية؛ حيث رأينا كيف أن النسق الثلاثي الإنمائي الياباني هو الذي يتصدَّر التنمية المركَّبة. إن هدفنا هو الإفادة من المشروعين الحضاريين في انفكاكهما واختزالهما، وليس في تركيبية كل مشروع على حدة كما يعتقد صاحب المشروع نفسه، لا سيما أن المسافة التاريخية والجغرافية بين المشروعين فارغة وسحيقة، ومن الصعب ملء فراغاتها التي أحدثها الانحطاط والاستعمار والقابلية للاستعمار وجاهزية العولمة، وإنَّ ما يعنينا هو تمحيص المشروعين الحضاريين في مخبر الفكرة والواقع، وفي حقل تجارب إنمائية ناجحة قامت على هذين المشروعين بشكل غير مباشر طبعاً، كما سنرى في الفصل الخامس الذي يتناول اليابان.

3- الجماعات الوظيفية بوصفها انسداداً لمسالك التنمية المركَّبة:

يذهب المسيري إلى أن الجماعات الوظيفية لا تصلح للتركيب؛ إذ إن الإشكال كما نراه ليس في هذه الجماعات، وإنما في الرواسب الشيئية العالقة بها. ونتفق مع المسيري في أنه يتعذَّر فهم الإنسان إلا وهو مفصول عن الأشياء والمادة، لا سيما أن الأشياء هي عامل مفكِّك لا تساعد على التركيب الذي يستجلب تنمية؛ وإذ يظهر أن الأشياء لا يملكها إلا جزء متنفذ في المجتمع الذي يدار من قبله، فإن المسيري يعزِّز عملنا ويسنده لما يتعلق الأمر بالأشياء كونها ليست معنية بالتركيب. وإن كان المسيري يهتم بالنماذج

المركَّبة من أجل الفهم والتفسير، وليس الاهتمام بالتركيب لأهداف إنمائية تخص العالم العربي والإسلامي.. فهو ليس مثل ابن خلدون وبن نبي الذين كانت مهمتهما النهوص بالأمة، أي كيف ننهض بالأنا. إن مهمة المسيري تكمن في كيف نفهم الآخر مركَّباً، ومن ثم فهو ينحو نحو تفسير الظواهر الطبيعية المركَّبة واستكشاف اختزاليتها.

إن أهم ما في مشروع المسيري هو تفسير طبيعة المادة وهي تمارس سلطانها على الإنسان، وما مدى قدرتها العجيبة على اختزاله. ومثل هذا الاختزال للإنسان من قبل المادة يكاد يكون ظاهرة عامة في العالم العربي والإسلامي، لا سيما في الدول الريعية، أو التي وقفت فيها الأشياء الجاهزة عائقاً أمام الإبداع والتطوير، وقد ساعدتها آلة الإعلانات التجارية والاستهلاكية على ربط الإنسان بالأشياء ربطاً جعل التحسينات ضرورات، والاستهلاك المتنوِّع علامة على التحضُّر.

4- التنمية المركَّبة محاكاة للأصل الذي هو الإنسان نفسه:

من زاوية أخرى لا يعنينا التراتبية عند المسيري القائمة بأن لا يذوب الجزء في الكل؛ لأنه إذا كان هناك الكل فيتعذَّر التركيب كما تعذَّر في تركيبية العصبية عند ابن خلدون، وإنما نميل إلى تركيب فتغنشتاين للكرسي؛ إذ كل قطعة فيه مهمَّة. لا يمكن أن يتركَّب الكرسي من شيء واحد فيه هو الكل؛ لأن الكل هو الكرسي نفسه. ونعتقد أن فتغنشتاين قد جاء بمثال الكرسي؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يؤدي مهامه ووظائفه من غير الكرسي الذي يشبهه، فالكرسي ملازم يومي للإنسان واستواؤه عليه هو استواء لقراراته الحاسمة وأفكاره المبدعة. ولهذا نرى حقيقة التركيب أشبه بالكرسي لأن الذي يستوي على الكرسي هو الإنسان وليس غيره من أشياء. صحيح أن في مواد الكرسي أشياء صغيرة وأخرى كبيرة، لكن لا يستطيع الكبير أن يستغني عن الصغير أو أن يذوب فيه لكي يحصل الشكل المناسب. هناك التحام وتناسق في الكرسي؛ القليل يصبح كثيرا والكثير في حاجة إلى القليل، وأي تفكُّك للجزء فإن الكل سيتفكَّك، ولذا يوجد الكل في الكرسي وليس جزء الكل، بمعنى إما كل

الأجزاء وليس جزء الكل. إن التنمية التي بها جزء الكل هـي تنميـة متجزِّئـة ولـيس مركَّبـة. بمعنى آخر يمكن أن تحصل تنمية بجزء الكل إلا أنها تأتي ناقصة، ولكـن في الكـرسي لا يوجـد كرسي ناقص، وإنما كرسي معدوم كانعدام الاستواء. وهذا ما قصده فتغنشـتاين بـالمواد التـي نصنع منها صورة الواقع.. أو صورة التنمية المركَّبة التي يفيد منهـا الجميـع، وإلا فـلا تكـون تنمية أبداً.

ولهذا يقول موران: إذا عرفنا حقيقة المركَّب عرفنـا طبيعـة الأجـزاء؛ إذ إن المركَّـب هـو الأصل. ويمكن أن نصنع كرسيا من أجزاء أخرى متباينة في الصغر والكـبر، ولكـن قـد لا تعـبِّر عن حقيقة الأصل المركَّب، فقبل أن نصنع الكرسي ونركِّب أجزاءه لا بد أن نراه مركَّباً ونطلـع على حقيقة رسمه؛ أي أن نرجع إلى الأصـل. فـيمكن أن نـرى الأجـزاء منفصـلة ولا نسـتطيع تركيبها؛ لأننا لم نر المركَّب على صورته الواقعية، فتختلـف طبيعـة التركيـب التـي لـن تكـون مثل الأصل الذي يفترَض أن نطلع عليه عن طريق المعرفـة وتنويـع مهاراتهـا؛ إذ إن المعرفـة مهمة في التركيب. ومن هنا عجزت الدول المتخلفـة التـي تفتقـر إلى المعرفـة المـاهرة والتـي هجرت الأصل عن تحصيل التركيب الإنمائي؛ لأنها ركَّبته على وفق معرفتهـا الناقصـة، أو عـلى حسب معرفة الآخر الذي يصنع لهـا شـيئاً لا يسـتوي عليـه الأنـا. إن العـالم المتخلـف عـرف الأجزاء بالتقليد الفارغ من كل معرفة، في الوقت الذي عجز فيه عن وعـي المركَّـب بالمعرفـة والإبداع؛ ولعل معرفة الأصل المركَّب يكون بالعودة إلى الأصل والانفتاح عليـه بعقـل منفـتح ومركَّب أيضاً. فكل شيء بدأ هناك حيث الأصل كما يلمح إلى ذلـك مـوران نفسـه؛ لأن الـذي يختزل الأصل المركَّب يختـزل الفصـل المجـزَّأ، ويسـتمر مجـزَّأ في التـاريخ والجغرافيـا، يقـول كونفوشيوس: إذا أغوتك الفوائد الصغيرة، فإنك لن تحقق أشياء عظيمة أبداً.

5- التنمية المركَّبة ليست فعلاً مختزَلاً:

فيما يتعلق بـ: الخضرا فإن عملـه لـيس للتركيـب أساسـاً، وإنمـا نـراه مختـزلاً في نمطـين معينين. فــ: "الرجـل العظـيم" في الـنمط النبـوي لا يعكـس شخصـية الرسـول ﷺ؛ لأنـه لم

يوصف في القرآن بالرجل العظيم أو العبقري؛ إذ يفترَض أن نمتح من القرآن الكريم ألقاب الأنبياء، وإلا جنينا على أنفسنا وأعمالنا ومشروعاتنا. الرسول محمد ﷺ نبي ومبشّر ومنذر، وليس بمسيطر... وهذه صفات لا تنطبق على الرجل العظيم في القيادات العربية والإسلامية التي تغيب فيه صفة المبشِّر والمنذر وغير ذلك من الصفات النبوية والدينية. فضلاً عن ذلك، فإن لقب الرجل العظيم كان موجودا -قبل نبوة محمد الرسول ﷺ- في عصور فرعون، والإسكندر، وهرقل، وكسرى، والجماعات العربية في الجاهلية. أيضاً الانقياد للرجل العظيم في النمط النبوي -إذا سلَّمنا بذلك- لم يكن بدافع العاطفة والخوف، وإنما كان بدافع الحوار، والإقناع، والخلق العظيم، والتأييد الإلهي. فهل هذه الصفات تنطبق على كل رجل عظيم لم يحقق لأمته نهضة عظيمة؟ وهل الصحابة الذين اتبعوا الرجل العظيم كانت تغلب عليهم الذاتية والفردية واللامؤسسية؟ إن النمط النبوي في القيادات العربية والإسلامية اللاحقة، لا يعكس صورة ذلك العصر الذهبي، وإنما العصور اللاحقة هي نتيجة المظالم والمروق من القيم، واتباع النماذج غير الإنمائية. إن الرجل العظيم قد تصنعه الأقدار لكن لا تمنحه النبوة والمعجزات، فهو رجل عادي؛ لأن له أتباعاً عاديين، علاوة على أنه غير مؤيد من اللـه. فلا داعي لربطه بالنمط النبوي الذي لن يتكرَّر أبداً على الأقل في الرجل العظيم في الوقت الذي لم يره الخضرا قد تكرَّر في النمط الخليفي. إن النمط النبوي في سياقه التاريخي نمط مطلق؛ لأنه لم يكن هناك اجتهادات بشرية نسبية، وإنما كان هناك نبي حي ونزول وحي. وإن النمط النبوي الذي يستنسخه الخضرا في كل العصور يجب أن تكون إنجازاته في مستوى ذلك العصر الذهبي، وإلا لا يسمى نمطاً نبوياً، بل نراه نمطاً أبوياً ديكتاتورياً.

أما عن النمط الخليفي الذي يصف الخلفاء الراشدين بالعاديين نرى فيه ما ينقص من قدراتهم ويغمطها حقها، فهل كان أتباعهم من الصحابة عاديين أيضاً؟ وهل العادي يفتح دولاً عظمى؟ ولماذا يعجز الرجل العظيم في القيادات العربية والإسلامية الحالية عن تحصيل تنمية؟ فهل هو رجل عظيم أم عاجز؟ صحيح أن النمط الخليفي

استمر لحد الآن نظراً إلى وفاة الرسول ﷺ الذي عنده توقف النمط النبوي، ولكن إذا كان النمط الخليفي موحّداً في ذاتيته وفرديته ولا مؤسسيته، فماذا عن إنجازات أبي بكر وعمر علي رضي الله عنهما؟ وماذا عن ثبات عثمان وحكمة علي رضي الله عنهما؟ وإذا فرضنا مع الخضرا بأن رجل النمط الخليفي عادي، فإن الأتباع كانوا أكثر من عاديين غير طامحين، بل كانوا فوضويين بتجييش فرديتهم وأنانيتهم. لقد جاء في **مقدمة ابن خلدون**: "سأل رجل عليّاً علي رضي الله عنه ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلي، وأنا اليوم والٍ على مثلك."[1]

هذا التصنيف الذي جاء به الخضرا فيه اختزال للقيادة في الرجل العظيم أو الرجل العادي بغير وجه حق تاريخي وواقعي. والخضرا يخرج الأحداث من سياقها المركَّب. فمثلاً الرجل العظيم في شخص الرسول صلى الله عليه وسلَّم كان عظيماً بعظمة أتباعه المجرَّدين من الذاتية والفردية واللامؤسسية؛ وإلا لو مكث في مكة من غير أتباع وتأييد إلهي، فهل كانت تتحقق له العظمة؟ والرجل العادي في شخصية الخليفة كان عادياً ببساطة أتباعه وتواضعهم وحرصهم على الاستمرار في نهج النبوة في روحها، وليس في عناصرها مثل الرجل العظيم. فمثل هذا النمط الخليفي-النبوي إذا أخرجناه من سياقه التاريخي نلفيه يتكرَّر في الأمم اليهودية والمسيحية والمشركة قبل التاريخ وما بعده.

6- قيم الحرية بوصفها من المسالك المستقيمة في التنمية المركَّبة:

في عمل صن نلفي الناس متساوين أمام الحرية المتنوِّعة من حريات سياسية، وتسهيلات اقتصادية، وفرص اجتماعية وشفافية، وأمن وقائي. في الحرية لا يوجد الجزء أو الكل، فالجميع كأسنان المشط، كونها تجعل القليل بغياب الحرية كثيراً بالحرية، والقيد يجعل الكل يتحكم في الجزء، بحيث هذا الكل لا ينفع في الأداء مهما تجبَّر، والجزء لا يدفع عنه البلاء مهما تكثَّر.

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج1، ص211.

فالدنيا إذا أسقطنا عليها الحديث المشهور حول القلة والكثرة، فإنها تُحَب عندما تكون هناك قيود؛ لأن الناس تتعلق بالحياة التي لم ترها في ظل القيود التي أقعدتهم وحجبت عنهم بهجة الحياة، فيبقى قلبها معلّقاً بها؛ ولكن مادياً لا يشعر بها ولا يلمسها مهما تحسَّسها، فتتحوَّل الكثرة إلى قلَّة لا تنفع؛ لأنها لا تمارس الحياة ولا تراها، وتكون عرضة للجهل والفقر وتداعي الأمم عليها؛ أما في ظل الحريات المسؤولة فإنها تعرف ما معنى الحياة؛ لأنها تكون قد خبرتها وجرَّبتها وشبعتها، ومن ثم تتطلع إلى ما بعد الحياة القانعة، ليس الموت المادي طبعاً، وإنما حياة شريفة منتجة وفاعلة تكون فيها القلة كثيرة بعلمها وغناها وخوف الناس منها.

وحتى لا تستغَل الحرية من قبل الذي يدير القيد ويقعد الناس بضيق الخطو، ينبغي أن تكون الحرية ليس غاية الرجل القائد المتحكِّم في القيد، والذي يحاول أن يقنع الجمهور بأنه يتغيَّ الحرية من إجراءاته التي ليس بها حرية؛ وإنما يفترَض أن يتخذ الحرية بوصفها وسيلة أيضاً يراها الجمهور ويلمسها، وهذا ما نرى صن يلمح إليه. كما يفترَض أيضاً أن تكون الحرية مشتركاً جماعياً ملزماً من الدولة والمجتمع، مشتركاً لا يكون فيه الجزء الغالب هو الكل، بل تكون فيه كثرة بحريتها وتفعيلها في حياتها العامة والخاصة مهما كانت قلتها؛ حيث تحوِّل الحريةُ القلَّةَ إلى كثرة عندما يتفق الدولة والمجتمع على قيم تفصِّل في أهمية الجديد والقديم في عملية التنمية. إن الحرية التي تأتي بقرار جماعي هي الحرية المسؤولة؛ إذ إن الحرية لا ينبغي أن تنفي القيم ليس بوصف الحرية قيمة، ولكن لأن الكبت يطرد القيم، وإلا أصبحت الحرية قيداً بشكل أو بآخر. مثل هذه الحريات تنمو بالاهتمامات والتطلعات داخل التنمية المركَّبة التي لحمتها القيم المشتركة، فتفضي إلى كثرة إنمائية وليس غثائية. إن جميع النماذج الإنمائية المركَّبة تراصت بالقيم المشتركة بين الدولة والمجتمع ودامت بالحرية المسؤولة التي هي بنية القيم، وتحديداً بأشكال الحريات الأداتية التي فصَّل فيها صن. إن "البشر إذ يمكنهم أن يكونوا غير متساوين في القوة أو في العبقرية يصبحون جميعاً متساوين بالتعاقد وبالحق."[1]

(1) روسو، جان جاك. **في العقد الاجتماعي**، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: دار القلم، (د. ت.)، ص60.

العصبية مثلاً عند ابن خلدون كانت في تناقض مستمر مع الحريات الأداتيـة، وعنـاصر الحضارة عند بن نبي تنقصها الدولة التي تضـع الحريـات التأسيسـية وتحميهـا بمؤسسـاتها. وعليه فـإن مشروعـات ابـن خلـدون، وبـن نبـي، وصـن تؤسـس للتركيـب الإنمـائي في إنسـان السلطة والنخبة والعامة بلحمة القيم طبعاً، لا سيما أن صن يتخذ مـن أخلاقيـات الحريـات حليفاً إنسانياً -بالمشـاركة والمراقبـة- للتنميـات الماديـات.. فالإنسـان أولاً.. والأشـياء الماديـة ليست ثانياً.

إن الحريات الأداتية والتأسيسية التي يتقصَّدها صن هي حريـات مؤسسـية لا تتحقـق إلا إذا كانت الدولة لديها نيَّة حسنة تجـاه التنميـة، وكـان المجتمـع منفتحـاً عـلى الحريـات ومقتنعاً بها. إن النية الحسنة للدولة تستدعي التركيـب مـع المجتمـع ومشـاركته الحريـات، وانفتاح المجتمع يستدعي اسـتثمار الحريـات المعطـاة في ترصـيص البنـاء؛ لأن الحريـة أعـلى درجات القيم، وجزء مهم في لحمة الترصيص.

7- مسالك التنمية المركَّبة إنسانية وليست شيئية:

أما عن الكتابات العابرة، فبعضها أشاد وأفاد، وبعضـها أشـار إلى الاعـتماد عـلى الـذات والنهوض الحضاري في التجربة اليابانية، وهذه وسائل التنمية المركَّبة وغاياتها، ولكـن هنـاك من عدَّ المقصود بالتنمية المركَّبة هو التركيـب بـين الثقافـة الكونفوشيوسـية وعلـوم الغـرب، وآخر ذهب إلى أنها التركيب بين التراث والحداثة. فلم نكن نعني بهذا التركيب، وإنمـا عنينـا بالثلاثية الإنسانية (الإمبراطور، والقيادة، والجمهور). إن التركيب الإنساني هو ذلـك التركيـب الذي يعزز من استقلال دول ما بعد الاستعمار، فـلا يهـدِّم قيمهـا وإنسـانها. ولم نقصـد مـن وراء ذلك القول بالتركيب الشيئي الذي هو مـن أسـاليب الصراع الفكـري الحاصـل في الـبلاد المستعمَرة كما أوضح بن نبي وأفصـح. إن غـير المركَّـب الإنسـاني قـد يعـزِّز ولا يرصِّـص؛ وإذ نلفي الإنسان مركَّباً في سلطته ونخبته وعامتـه، فـإن ذلـك يتوجَّـه نحـو رؤيـة (الشيء) عـلى حقيقته التفكيكية للبنيان الإنساني المرصوص بالشكل الذي سنستعرضه في الفصل الثاني.

الفصل الثاني:

ترسيمة البنيان المرصوص
السلطة والنخبة والعامة

"إنَّ الحشرات لا تنحشر خلال الجدران إلاَّ بعد أن تتشقَّق."

[حكمة إفريقية]

أولاً: ماذا نعني بالتركيب الإنساني الإنمائي أو البنيان المرصوص؟

لم يكن يعنينا -في كتابنا دينامية التجربة اليابانية- التعريف اللغوي الحرْفي لكلمة (المركَّب) إنْ مزجاً أو دمجاً أو جمعاً أو ضمّاً.. هذه تعريفات وردت في قواميس اللغة وتشابهت. وإنْ شئنا الأخذ بها والإفادة منها، فإننا نقع على كلمات شارحات للمركَّب، مثل: (الأصل) و(المَنبِت)؛ إذ يرى ابن منظور أن "المركَّب أيضاً: الأصل والمَنبِت."[1] وهو ما نخاله يعبِّر عن حقيقة الشي المركَّب ويفصح عنه، كون الإنسان هو الأصل المركَّب في ذاته والمَنبِت أيضاً؛ إلا أن الشيء -في غياب القيم التي تكبحه- هو الذي فكَّك الإنسان وصيَّره خاضعاً لقوانينها وألعابها. كما يعزِّز هذا (الأصل) ما نذهب إليه في التعريف الإنمائي لكلمة (مركَّب)؛ إذ نلفى أنفسنا أقرب إلى التعامل بهذه الكلمة في قاموسها الإنمائي الذي يخلع على (المركَّب) صفة المصطلح.

لقد تقصَّدنا بالتنمية المركَّبة معنى (التنمية المرصوصة)، وليس التنمية المركَّبة ذات الأبعاد الشيئية على شاكلة التنمية المُجمَّعة[2] Combined Development كما جاء في

---

(1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. **لسان العرب**، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، (د. ت.)، ج5، ص297، مادة: (ركب).

(2) انظر صفحة [الفهرسة أثناء النشر] في كتابنا: دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة.

الترجمة الحرفية لها باللغة الإنجليزية. ولو نرجع إلى ترجمة (البنيان المرصوص) كما جاء في القرآن الكريم ﴿ بُنيَانٌ مَّرْصُوصٌ ﴾ [الصف:4]، نلفي في ترجمة عبد الله يوسف علي قد أتت على النحو الآتي: "Solid Cemented Structure"، بينما نلفي ترجمته عند محمد محسن خان ومحمد تقي الدين الهلالي على النحو الآتي: "Solid Structure". ونعتقد أن الترجمة التي نريدها للتنمية المركَّبة (=التنمية المرصوصة) يقابلها باللغة الإنجليزية: Solid Structural Development. ومن ثم ليس المقصود بها التنمية الشاملة التي تتركَّب من أبعاد حضارية سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، تنتفي فيها الصلابة والقوة. فهذه التنمية وغيرها كما أسلفنا الذكر هي مجرَّد تحصيل حاصل للتنمية المرصوصة. لقد جاء أيضاً في القرآن الكريم: ﴿ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا ﴾ [الأنعام: 99] للدلالة على أن سنابل الحبوب والشعير مركَّبة بعضها على بعض. إنه تراكب فيه عطاء؛ فلولا التراكب ما كان هناك سخاء وعطاء، ما قد يستحيل إلى جفاء. وما هو مركَّب ففيه استواء، ولولا التركيب ما كان هناك استواء، ما قد يميل إلى اعوجاج والتواء.

إن ما نعنيه بالتنمية المركَّبة هو التنمية المرصوصة؛ فالتركيب هو نفسه الترصيص، وهما وجهان لفعل إنمائي واحد؛ إلا أن السؤال المفترَض إثارته: ما الذي نركِّبه أو نرصِّصه؟ إذا ركَّبنا (الشيء) فإن ذلك سيكون مجرَّد تحصيل حاصل؛ لأن الشيء فعلٌ منتَجٌ -وليس فاعلاً منتِجاً- له قيمة استعمالية استهلاكية؛ فالسيارة مثلاً هي منتَجٌ مركَّبٌ، بدايته الاستعمال ونهايته الإتلاف، ثم يتم نسخه بالجديد المنتَج، وعليه فإن الشيء ليس هو مادة التركيب التي نتغياها في التنمية المركَّبة. إن الشيء مادة التنمية الزائل إلا أنه ليس روحها المستمر، وما يعنينا هو روح التنمية المركَّبة واستمراريتها، وليس مادتها وزوالها. ما يعنينا هو المنتِج المركِّب (=الإنسان) وليس المنتَج المركَّب (=الشيء). ونتساءل مرة أخرى، هل المركِّب بحاجة إلى تركيب هو الآخر؟ إن المركِّب يكون عاجزاً عن فعل التركيب إذا كان يقف بمفرده في عملية إنتاج الشيء، تماماً مثل المحارب الكفء الذي يعجز عن تحصيل النصر إذا كان يقف بمفرده أمام محاربين أشدَّاء.

يكون للشيء قيمة معنوية -وليس مادية وحسب- عندما تكون له سلطة على الإنسان؛ ذلك الإنسان المفكَّك الذي يغريه الشيء المركَّب؛ فيتركَّب هذا الإنسان داخل الشيء، ولا يرى أو يفكِّر أو يقرِّر إلا من الزاوية الضيِّقة التي يقف عليها داخل هذا التركيب، ومن ثم يتحوَّل الإنسان إلى مركَّب شيئي، فلا يعلو على الأشياء ليتجاوزها إلى ما هو فكري ومبدع ومنتج؛ وإنما يتعامل بالشيء على أنه غاية وليس وسيلة، كما هو حاصل في البيئة العربية والإسلامية؛ إذ إن التنمية المركَّبة هي أقرب إلى "المشاركة تجعل الناس فاعلين بدلاً من أن يكونوا مجرد أشياء خاضعة لقدرها. فحين يُقمع الأفراد أو يخضعون لثقافة الصمت يصبحون مجرد أشياء، وعندما يشاركون ويؤسسون تاريخهم الخاص فهم جزء فاعل في التنمية الحقيقية."[1] لا سيما أن "صنع السياسة الاقتصادية لعبة ديناميكية تكون شروطها غير مؤكدة ومتغيرة، ويتم صنع قواعدها على الأقل جزئياً من جانب المشاركين عندما يتفقون."[2] إن (الشيء) لا يتحرك ولا يعي ولا يتفق، فهو خارج عن معنى التنمية المركَّبة التي تمتلك عناصرها -السلطة والنخبة والعامة- كامل الوعي، فيتحركون ويتفقون إن اتفقوا على قيم تضمهم وتجمعهم وتوحدهم.

نبغي القول بأن المشكلة الإنمائية في البيئة العربية والإسلامية هي مشكلة تجمع بين نقيضين هما: الإنسان، والشيء، ومن ثم نعتقد أن هذا التجميع المشوَّه الذي كان بفعل الانحطاط والاستعمار والقابلية للاستعمار، هو بحاجة إلى تفكيك مرة أخرى؛ حتى يأخذ كل عضو مكانته الطبيعية في بيئته، فالإنسان بوصفه عضواً بيولوجياً واجتماعياً يختلف تماماً عن الشيء بوصفه عضواً مادياً واقتصادياً طارئاً. إن هذا التداخل بينهما ورؤيتهما على أنهما عضو بيئي واحد، يزيد من الأزمات نظراً إلى فقدان التجانس والانسجام بينهما؛

---

(1) انجهام، بربرة. **الاقتصاد والتنمية**، ترجمة: حاتم حميد محسن، دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010م، ص32-33.

(2) ديكسيت، أفيناس ك. **صنع السياسة الاقتصادية: منظور علم سياسة تكاليف الصفقات**، ترجمة: نادر إدريس التل، عمان: دار الكتاب الحديث، ط1، 2009م، ص21.

ولعل (القيم) هي الأداة الفاعلة في عملية الفصل بين الإنسان والشيء.

إن القيم هي المعيار الذي نقيس به أهمية الشيء بالنسبة إلى الإنسان، فعندما يكون الإنسان هو الأهم، والشيء هو المهم، تصبح القيم فاعلة. وعندما يكون الشيء هو الأهم، والإنسان هو المهم أو أقل أهمية، تصبح القيم عاطلة، فالإنسان يجترح فاعليته من القيم وليس من الشيء، بينما الشيء يمتح خاصيته الاستعمالية والمنفعية من الإنسان. إن هيمنة الشيء اقتصادياً ينسف وظيفة القيم الفاعلة والعاملة، ويجعل الإنسان موزَّعاً بين الفاعلية والعطالة، بين دافعية الإنسان ورغباته الشيئية، تتغلب الرغبة على الدافعية مع مرور الوقت، فتتحول الفاعلية تدريجياً إلى عطالة، وقد حدث مثل هذا مع بداية الانحطاط الذي مسَّ العالم العربي والإسلامي مروراً بالاستعمار ووصولاً إلى العولمة. فليس هناك ما نراه يشجِّع الإنسان على الإبداع، ما ظل الشيء يمتلك سلطة الآمر، لما يود الإنسان استهلاكه والرافض لما يود إنتاجه.

ومع هذا، فإن الإنسان يستقوي بالشيء لتحصيل منافع مادية فيصير حبيساً له؛ ما يجعل الإنسان العاجز أيضاً حبيس الشيء، وذلك لتحقيق منافع هو الآخر، ليس بفعل الاستقواء الذي يفتقر إليه بحكم مكانته الاجتماعية والوظيفية؛ ولكن مجرَّد التفكير في الشيء ومحاولة امتلاكه بطريقة العاجز هو تسليمه بسلطة الشيء على أفعاله وأحواله. إن الشيء له سلطة على المستقوي بالشيء، وأيضاً له سلطة على العاجز عن امتلاك الشيء. فالإنسان رهين المحبسين؛ الاستقواء بالشيء والعجز أمام الشيء.

نلفي ظاهرة الاستقواء مستفحلة في البيئة العربية والإسلامية، وهي في الغالب منتشرة في مجتمع السلطة؛ فالسلطة لها مجتمعها الخاص الذي تنضاف إليه فئة من النخبة؛ إذ إن التعاون بينهما يدور في فلك المصلحة الشيئية الخاصة (=تحقيق منافع مادية)، أما ظاهرة العجز فنلفيها لدى العامة وفئة كبرى من النخبة لأسباب تتعلق بضعف القدرة على امتلاك الشيء عبر الإنتاج المباشر، واحتكار وسائل الإنتاج لدى فئة معينة، والتوزيع غير العادل للمنافع المادية.

لا شك في أن التغلب على الشيء المركَّب وعدم الاستقواء به وتجريده من سلطته، يستدعي تعاون السلطة والنخبة والعامة بإجراء عملية ترصيص بينهم، تجعل الشيء حبيس وظيفته المادية، فلا يؤثر في تفكيك الرابطة المعنوية للإنسان. ومن ثم فإن التنمية المركَّبة هي تنمية الإنسان المركَّب من السلطة والنخبة والعامة، ولا يعنينا الشيء المركَّب فهو تحصيل حاصل ليس غير. كما لا يعنينا في التنمية المركَّبة تركيب الأبعاد الحضارية -الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي- فهذه أيضاً تحصيل حاصل تدخل في دائرة التنمية الشاملة التي نراها نتيجة حتمية من نتائج التنمية المركَّبة، فالتخطيط للتنمية الشاملة يسبق أوانه في غياب رسم معالم التنمية المركَّبة وإلا أتت تنمية فاشلة؛ إذ رأينا كيف كان العالم العربي والإسلامي ينادي بالتنمية الشاملة من بعيد، فكان النداء يعيد الصدى إنكم أيها العرب لبعيدون ومخطئون. وأيضاً لا نعني بالتنمية المركَّبة التنمية المستقلة التي تكون أغلب دوافعها إيديولوجية غير عملية؛ حيث انتفى فعل الاستقلال في حضور القابلية للاستعمار التي ألفيناها حاضرة في الحرب الباردة، والثنائية القطبية، والعالمية، والعولمة.

ما نبشِّر به هو العمل الإنساني المركَّب الذي يفضي إلى إنتاج الشيء، واستدامة التنمية في أبعادها القيمية والحضارية. فالإنسان وقيمه أولاً، والشيء وتنميته ثانياً. وما رأيناه يحدث في البيئة العربية والإسلامية هو عكس ذلك. رأينا تفكيك الإنسان وضياع جهوده في العمل الفردي الذي يختزل الفعل الإنمائي في دائرة شيئية ضيقة، فجاء الإنسان في المرتبة الثالثة. وما رأيناه أيضاً ربط مصير الإنسان المفكَّك بهذه الدائرة الضيقة فأتت أحلام الإنسان ضيقة هي الأخرى تفتقر إلى روح الفكر المبدِع، وتنتصر لمادة الشيء التي فيها مصلحته ومنفعته؛ فجاء الشيء في المرتبة الأولى. ومن الطبيعي أيضاً أن تأتي التنمية ضيقة -وليس شاملة- لأنها تنمية مادية وشيئية؛ ما جعل هموم التنمية الشاملة في المرتبة الثانية.

وقد بدا الإنسان هو الخاسر الأكبر في مسيرة التنمية التي احتضنتها البيئة العربية والإسلامية منذ تحصيلها الاستقلال، على الرغم من أن الاستقلال حصيلة فعل إنساني

يرفض كل أنواع البخس والظلم. وذهب الاستعمار واحتلَّ الشيء مكانه؛ إذ إن الشيء المحتل هو نفسه القابلية للاستعمار، ولم يأت الاستعمار من أجل تغيير العقليات والذهنيات؛ وإنْ هو مارس التغيير فقد أراد له أن يسلك طريق التشويه. الاستعمار توجِّهه إرادة امتلاك الشيء من أجل تقوية كيانه الاقتصادي، ولما حانت مغادرة الاستعمار أبت إرادة امتلاك الأشياء إلا البقاء. فالشيء، مثل: النفط، والأراضي المؤممة، والأوقاف، والمصانع المستوردة، والسلع الجاهزة، هي ما بقي عندما انسحب الاستعمار، كما بقيت الصراعات الشخصية التافهة التي هي صناعة استعمارية. وبقي أيضاً العمل على الإبقاء على الوضع متخلفاً، وإجهاض كل بادرة إنمائية، وهذا أيضاً هو صناعة استعمارية بامتياز، ولكن بعد الاستقلال ارتبطت هذه الأفعال بالإرث الاستعماري وبالقابلية للاستعمار أو بالجانب اللامعقول في الحضارة الأوربية، أو القابلية للتابعية التي رسمها الاستعمار في البلدان المستعمرة وخطط لها، وهو أن تبقى هذه البلدان أسيرة (الشيء) موضع النزاع، وحبيسة الإنسان المفكَّك مستودع التخلف. طبعاً الإنسان في البيئة العربية والإسلامية المتحررة، لا ينوي أن يُستعمَر مرة أخرى؛ ولكن له القابلية لممارسة الأساليب الاستعمارية اللامعقولة، مثل: الامتلاك العنيف للأشياء، والإبقاء على الأهالي مستهلكين غير منتجين، وشق الصف القيادي والعملي، والتشكيك في النوايا الإنمائية الطيبة.

ولا غرابة إن ألفينا التنمية المركَّبة هي الجانب المعقول في الحضارات الإنسانية، منها الحضارة الأوربية التي صدَّرت الاستعمار -أو جانبها اللامعقول- للأمم التي هي الآن متخلفة. فقد انتصر الغرب للتركيب المعقول في عصر التنوير، واستثمر كل ما يمت إلى التفكيك اللامعقول في الدول التي استعمرت، فالغرب بوجهين: إنمائي ومتخلف؛ والعالم العربي والإسلامي هو وجهه المتخلف. فما هو الوجه المتقدم في الغرب الذي إن أردنا الإفادة منه حصلت لنا؟ لا نرى أن التقدم يحصل للإنسان إلا عندما يقف موقفاً نقدياً من (الشيء)، ويعدِّل موقعه منه. فما ظل الإنسان لصيقاً بالشيء بهدف امتلاكه العنيف، أو الانتفاع منه بأنانية، أو توزيعه من غير عدالة، فإنه

بذلك يـقضي عـلى جـزء كبـير مـن إنسـانيته، بيـنما يـقضي عـلى الجـزء المتبقـي عـبر نظرتـه اللاإنسانية إلى الآخـر الـذي يفتقـد إلى الشي، وهـو مـا نـراه في لعبـة الحرمـان بـين السـلطة والعامة. إن النظرة التي كانت سائدة في الغرب الوسيط هي: أن تمتلك الأشياء بعنف فأنـت غير إنسان، وأن تفتقر إليها فأنت غير إنسان أيضاً.

طبعاً ما عنيناه بالتنمية المركَّبة -في عملنا دينامية التجربة اليابانية لا سيما في خاتمتـه- هو التنمية المرصوصة؛ وإذ إن الترصيص أقرب إلى القيم أو فعل من هذا القبيل، فقد فضَّلنا أن نستعمل مصطلح التركيب؛ لأنه مصطلح متداول علمياً. وعـلى الـرغم مـن أننـا اسـتبعدنا مصطلح الترصيص إجرائياً، فإنه سيظل هاجساً يسكن عملنا؛ ما قد يشـير إلى أن القـيم هـي جزء مهم في تحديد سـؤال الفعـل الإنسـاني وتسـديد مـآلات الفعـل الإنمـائي، وكلاهـما فعـل حضاري يمتح حضوره من القيم نفسها؛ إذ إننا ننطلق من القيم ونحلِّـق بهـا ونرتقـي معهـا لنرى واقع التنمية من أفق قيمي، لا سيما أن التنمية التي هي عطاء إنساني هي أيضاً عطـاء مادي، مصـالحه إنمائيـة أكـثر منهـا إنسـانية. إن وظيفـة القـيم تكمـن في أن تعيـد الواقعـة الإنمائية إلى حقيقتها الإنسانية. كما وأن الحقيقة تفسير للواقع وقد تكشـف زيفـه، والواقـع تجسير للحقيقة إنْ كان يمتلك وعيه.

ووفقاً للحديث المشهور حول القلَّة والكثرة: "يوشِك أن تداعى علـيكم الأمـم مـن كل أفق، كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، قيل يا رسول الـلـه! فمن قلـة يومئـذ؟ قـال لا، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، يُجعل الوهن في قلوبكم، ويُنزع الرعب من قلوب عـدوكم؛ لحبكم الدنيا وكراهيتكم الموت."[1] نعتقد أن القيم هي التي تحـوِّل القلَّـة إلى كثـير، لا سيما أن القليل كثـير في ذاتـه. فالقلَّـة في زمـن الرعيـل العـربي والإسـلامي الأول كانـت كثيرة بانتصاراتها وإنجازاتها وآليات تحضرهـا؛ لأنه لم يكن للـ: (شيء) حضور في تشكيل وعيهـا ورسـم مسـارها الإنسـاني والإنمـائي؛ بـل كـان (الشــيء) في شـكل غنيمـة يعـد طريقاً إلى الدعوة والتـحضر، وإذا انتفـت الحـرب غابـت الغنيمـة وحضــرت الـدعوة؛

(1) الألباني، محمد ناصر الدين. **الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)**، إشراف: زهير الشـاويش، بـيروت: المكتب الإسلامي، ط3، (1408هـ/1988م)، مج2، ص1359، حديث رقم: (8183).

إذ إن الدعوة حاضرة في كل الأحوال والغنيمة ليست حاضرة في كل الأحوال، وذلك بخلاف ما نراه منذ قرون من كثرة غثائية شيئية لا تستجلب النفع لنفسها كما جاء في الحديث النبوي، نظراً إلى الحضور السلبي للشيء في واقع الإنسان وغياب القيم الكابحة له؛ إذ إن هذا الغثاء هو (الشيء) الذي يتحوَّل إلى جفاء فلا ينفع الإنسان الذي كان مستمسكاً به ومركَّبا معه. إن التركيب الإنساني-الإنمائي الأصل تجلَّى في أبهى صوره في الفترة التي نزل فيها الوحي وزاد عليها قليلاً، وكان التركيب يتكرَّر في محطات تاريخية.. إنه واقع لا مفرَّ من نكرانه؛ إذ أسهمت القيم في تشكيله بوعي سليم. إن القيم في شكل آخر وبإنسان آخر، أسهمت أيضاً في تنمية اليابان وترصيصها في زمن العزلة وفترة ميجي وما بعد الحرب العالمية الثانية كما سنرى في الفصل الخامس.

وإذا كانت التنمية الشيئية تشتغل على تحويل الجزء إلى الكل وهذه طبيعة التركيب الشيئي، فإن القيم الإنسانية تتجه نحو تحويل القلَّة إلى كثير وهذه طبيعة الترصيص الإنساني. بمعنى أن الجزء لا نضيف له الجزء الآخر، لكي يركَّب فهذا مفهوم لغوي للتركيب الشيئي، وإنما القلَّة تصبح كثرة من الداخل وهو مفهوم إنمائي وإنساني للتركيب، وهو أيضاً نفسه الترصيص الذي لا يحتاج إلى الآخر الغريب الذي يتركَّب معه. إنه ترصيص للقلَّة لتحصيل الكثرة الذي ينطبق على الإنسان الذي يتحالف مع نوعه وليس مع الشيء. فالقلَّة حتى لو لم نضف لها قلَّة أخرى فهي في حد ذاتها كثرة، وهذا ما ينطبق على الإنسان العاقل. فإبراهيم عليه السلام كان أمَّة من غير أن يتركَّب مع آخرين كانوا مركَّبين بـ: (أشياء) أخرى، ﴿ إِنَّ إِبْـرَاهِيمَ كَانَ أُمَّـةً ﴾ [النحل: 120]. لقد كان إبراهيم عليه السلام يمثل الجزء بالمفهوم المادي وهو نفسه الكثير بالمفهوم القيمي. أيضاً ﴿ كَـانَ النَّـاسُ أُمَّـةً وَاحِـدَةً ﴾ [البقرة: 213] ثم اختلفوا حول الشيء فتفرَّقوا؛ فالناس هم جزء بتفرقهم حول (الشيء)، والأمة كثرة بتفاهمها حول طبيعة الشيء المادية. إن سر تفرُّق الناس هو الشيء الذي يشيِّء الإنسان ويفكِّكه، فيصير الشيء هو الكثرة والناس هم القلَّة، فلا يكثر الناس إلا بالشيء كثرةً شيئية غثائية، وما ذلك بكثرة بها قوة، بل قلة بها ضعف؛ ما يجعل التركيب غير متوازن يميل إلى التفكيك كلما اقتضت

الحاجة. أما سر وحدة الناس وتركيبهم في شكل أمة فيكمن في الإنسان نفسه الذي يبدِع الشيء فيكون في خدمة الإنسان الذي من نوعه، من غير أن يكون هذا الشيء عنصراً في التركيب؛ وإنما يأخذ مكان الشاهد المادي على حيوية التركيب الإنساني واستدامته، فكلما كانت الأشياء المادية حاضرة ومبدعَة ومبتكَرة، كانت التنمية المركَّبة شاهدة على التراص الإنساني الذي لا تغريه زينة الأشياء ولا تلقي به في هوَّة التفكيك.

إن الأشياء من طبيعتها أنها تفكِّك بينما القيم تركِّب. ويمكن أن نستحضر مشهد غزوة أحد بوصفها شاهداً على لعبة التركيب والتفكيك؛ حيث تخلى الرماة المركَّبين -بإنسانيتهم لا بأشيائهم- عن موقعهم جرياً وراء الأشياء وغنيمتها، فحصل التفكيك الذي كانت عاقبته هزيمة الإنسان نفسه. إن وظيفة القيم أيضاً أنها تطرد الشيء الذي يشيِّء الإنسان ويكون سبباً في انفكاكه.

ويتحوَّل الإنسان من قلَّة إلى كثرة مرصوصة غير غثائية عندما تكون القيم الفاعلة والعاملة حاضرة في عملية الترصيص لاستبعاد (الشيء) الذي تتوجَّه مهمته المادية نحو إعمال التفكيك من داخل كل تركيب. ولكل تركيب إنساني-إنمائي ضمانٌ، وهذا الضمان هو أن يحمل هذا الإنسان -بتركيبيته الإنمائية- هموم الأمة ويستجيب لها؛ لأن الهمَّ الإنمائي لا يهيم بالشيء إلا أن يكون في خدمة الإنسان المهموم بواقعه والقلِق على مصيره. فمن غير إنسان مركَّب يترجم القلَّة إلى كثير لا تحصل تنمية مركَّبة، ومن غير قيم مشتركة لا تحصل تنمية مشتركة. ولا يكون التركيب مرصَّصاً إذا لم تكن القيم هي التي تستكشف الفجوات فتسدُّها. إن وظيفة التنمية المركَّبة تكمن في تحسين البناء الإنساني؛ أما مهمة القيم فتقف على سد ثغرات الترصيص الإنمائي.

إذن، مهمة القيم مهمة إنمائية، ووظيفة التنمية وظيفة إنسانية، ومن ثم فإن القيم تنمية بالضرورة. وهذا ما ينبغي أخذه بالاعتبار في التنمية المركَّبة؛ إذ إن القيم تنمية والتنمية إنسان، ما يعني أن القيم التي تزيد في التنمية هي قيم هذا الإنسان نفسه، والقيم التي جعلت القلة كثرة من غير أن تكون غثاء بالتركيب الشيئي مع غيرها، هي

قيم لا يمكن أن تكون أشياءً تزاحمها أشياء أخرى، وإنما إنسان ينتصر لطبيعته الإنسانيه ويتركَّب معها. فكل شيء قابل للانهيار والاختفاء، إلا أن القيم والطبيعة الإنسانية المركَّبة يشهدان تاريخياً على مساوئ الاختزال والتفكيك والتشكيك على الرغم من تحصيل المنافع المادية. إن الذي يستجلب الغثاء هو التعلق بالشيء، بينما الذي يمنع من التعلق بالشيء هو الإنسان الذي يتخذ من القيم مرآة لرؤية الأشياء على حقيقتها. وإن التركيب الإنساني-الإنمائي يستمر مركَّباً إذا نشطت القيم ووضعت الشيء في مكانه الطبيعي، وهذا ما نعنيه بالتنمية المركَّبة التي تتخذ من الإنسان القلَّة طريقاً لاستدامتها وكثرتها، بينما يكون فيها (الشيء) مجرَّد وسيلة لخدمة الإنسان وسعادته؛ إذ إن القيم تعين على كبح هذه الوسيلة كلما جنحت إلى تفكيك البنيان المرصوص.

ثانياً: خلفية التركيب التاريخية ونماذج قرآنية تطبيقية من التغيير المستجلب للترصيص

التركيب فعل إنساني تاريخي، وما يهمنا طبعاً التاريخ العربي والإسلامي؛ إذ إن أول ما حصل التركيب حصل في يثرب، فهو مفهوم مدني يعبِّر عن التضامن والإخاء والإيثار والتعاون، ومن ثم هو مفهوم إنساني إنمائي. وبعد تجربة غنية انتقل هذا المفهوم المدني إلى مفهوم عسكري بوصفه استراتيجية فاصلة في كسب المعارك، كما لاحظنا هذا التحوَّل الناجح بامتياز في غزوة بدر التاريخية، ثم في غزوة أحد المشهورة، وكيف خالف رماة الجبل أوامر القائد فتصدَّع البنيان المرصوص إلى حدٍّ ما. وقد جاء الحرص الإسلامي على البنيان المرصوص في المعارك العسكرية والمدنية تطبيقاً لقوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنيَانٌ مَّرْصُوصٌ ﴾ [الصف: 4]. وقول الرسول ﷺ: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً."[1]

---

(1) رواه البخاري في "**الصحيح**" (446/10) رقم(6026) (78-كتاب الأدب-36-باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضاً)، ومسلم في "**الصحيح**" (1999/4) رقم (2585) (45-كتاب البر والصلة والآداب-17-باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه. انظر: =

لقد احتفظ التركيب بمفهومه الإنساني الإنمائي الذي يتكرَّر يومياً بخلاف مفهومه العسكري الذي لا يتكرَّر دائماً؛ لأن الحروب العسكرية ليست يومية. وبالتأكيد فإن مثل هذا التركيب الإنساني الذي نبغيه ونستدعيه لا تربطه علاقة بالشيء. لقد كان هناك إنسان وقيم، وهي عناصر البناء، إنسان يلتحم مع إنسان مثله بحيث تكون القيم هي اللحمة التي تسدُّ ثغرات هذا البنيان، الذي إن التحم قيمياً سمي بنياناً مرصوصاً؛ وإذ نلفي البنيان هو الإنسان فإن المرصِّص هو القيم.

من جهة أخرى أكثر أهمية، نحاول أن نعزِّز الجانب النظري من بحثنا بنماذج تطبيقية مستقاة من القرآن الكريم وأحداث التاريخ، وقد ألهمتنا الآية الكريمة في تقسيم القوم إلى قسمين؛ قسم متراص يغيِّر ما بنفسه؛ إذ لا ترصيص من غير تغيير (القوم)، وقسم مختزَل يعبِّر عما في نفسه فيبتعد عن سنة التغيير فتكون وبالاً عليه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللـهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللـهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾ [الرعد: 11]. إن هناك فريقاً أول يغيِّر ما بنفسه نحو الأحسن كما هو في الشطر الأول من الآية الكريمة: ﴿ إِنَّ اللـهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾، وهذا الفريق الأحسن ينمِّي نفسه وينمِّي غيره، وهذه هي التنمية المستدامة التي تفيد منها الأجيال على الأقل لمدة 120 سنة وفق حسابات ابن خلدون. إنه تغيير مركَّب من السلطة والنخبة والعامة. نلفي **قصة يونس** عليه السلام، فبعد أن نجاه اللـه من الحوت، حدث تغيير حسن على مستوى (القوم) ابتداءً من القائد الذي هو النبي يونس عليه السلام والنخبة من أصحابه والعامة من الناس الذي اتبعوه، فهو ترصيص نافع كانت ثمرته تنمية طيبة للجميع ورفع الضنك والخزي عنهم، يقول تعالى ﴿ فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ آمَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ فِي الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ ﴾ [يونس: 98]. أما في قصة النبي يوسف عليه السلام، فإننا نلفي تفسير الرؤيا ﴿ سَبْعَ بَقَرَاتٍ

- الهاشمي، السيد أحمد. **مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية**، تخريج وتعليق: الشيخ جميل حمود، فهرسة: رياض عبد اللـه عبد الهادي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، (1417هـ/1996م)، ص312.

سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ ﴾ [يوسف: 46]، قد التزم بها (القوم)، فسلكوا طريق التقشف جميعهم، على مستوى الملك والنخبة والعامة من الناس. كذلك قصة الملكة بلقيس وما جرى مع قومها، فقد استشارت (الملأ) من النخبة والعامة قبل الإقدام على التغيير الكبير في حياتهم، فاتفق رأيهم مع رأيها ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ {32/27} قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: 32-33]. أما نموذج المدينة المنوَّرة فقد حصل فيه التغيير على مستوى أقوام متفرقة تاريخياً ذابوا في اسم الأنصار، واستقام الترصيص بحضور الرسول ﷺ والنخبة من الصحابة وعامة الناس. وقد تجلَّت صور التركيب في أول قدوم للرسول ﷺ إلى المدينة وسطعت في حادثة البيعة المشهورة ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ [الفتح: 18]. كذلك نماذج الخلفاء الراشدين، لا سيما نموذج عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الذي أتى بعد فترة بئيسة في حياة المسلمين، فقد قضى على الفساد المالي والاجتماعي؛ إذ جرَّد نفسه وأسرته من كل ما يتعلَّق بالتعبير عما في النفس من خلجات وشهوات ولذات، فغيَّر العامة بأنفسهم اقتداء بقائدهم، حتى المعارضة السياسية والدينية غيَّرت ما في نفسها نحو الأحسن؛ فحدث الإجماع والترصيص. ولا شك في أن هناك نماذج تاريخية كثيرة يفترَض الاقتداء بها في التركيب الإنساني والإنمائي.

أما الفريق الثاني فقد اختار التعبير عما في نفسه من تمرد وعصيان وانشقاق، فانطبق عليه الشطر الثاني من الآية الكريمة ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾ [الرعد: 11]، فلم يأت التغيير مركَّباً، بل جاء مختزَلاً كما في قصة قوم نوح عليه السلام؛ وإذ نلفي التغيير يحدث على مستوى أتباع نوح النبي القائد وهم قلَّة قليلة، فإن شطراً عظيماً من القيادة والنخبة والعامة رفض التغيير والترصيص؛ فكان الطوفان -الذي يأتي على كل تنمية من القواعد- هو عاقبة هذا العصيان من قوم نوح الظالمين لأنفسهم، وهم يرفضون الترصيص مع نوح عليه السلام ومن تبعه من عامة الناس، ﴿ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ [هود: 44]. وقصة قوم لوط عليه السلام؛ حيث بدا التفنن في التعبير عما

بالنفس من شهوات بلغت أشدها، فلم يستجيبوا لنبيهم وقائدهم، واعتبروا الترصيص معه طهارة لا تليق بهم؛ فكانت النتيجة مطر السوء ﴿ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلاَّ أَن قَالُواْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ {82/7} فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ {83/7} وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ﴾ [الأعراف: 82-84]. كذلك قصة فرعون الذي استخفَّ قومه، ورفض الترصيص مع موسى عليه السلام؛ فكان التعبير عما بالنفس-من بطش وملاحقات وعدوان- نتيجته الغرق له ولقومه ﴿ فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُم مِّنَ الأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ جَمِيعًا﴾ [الإسراء: 103]. وهناك حالات كثيرة جاءت في سورة الأعراف وسجلات التاريخ والوقائع ليس هذا مقام التفصيل فيها.

لقد رأينا كيف يضرب النموذج المركَّب بتركيبيته في جذور التجارب التاريخية الناجحة؛ فكل من حصل له النجاح الإنمائي إلا وكان مركَّباً تركيباً إنسانياً. ومن المعلوم أن الإنسان يتوزَّع على ثلاثة مواقع لا نرى لها رابعاً، هي في نظر بعضهم منفصلة، ولكننا نراها ملتحمة؛ لأنها تخص الإنسان نفسه بوصفه إنساناً اجتماعياً مركَّباً وليس شيئاً مادياً مشتَّتاً. هذه المواقع الثلاثة، هي: العامة، والنخبة، والسلطة. وهي من ثَمّ أرزاق وليس أطباق؛ فلو لم تكن أرزاقاً لما حدث من تصدُّع وانهيار بفعل الظلم وانتفاء العدل؛ لأن العدل رزق أيضاً، ينتقم ممن يخونه وينتقص منه؛ حيث إن البنيان المرصوص يظل قائماً ولكن غياب العدل يسقطه، كون العدل هو أعلى درجات القيم التي بها يحصل الرص؛ إذ "تترسخ الألفة بين أفراد المجتمع السياسي بفضل نوع آخر من العدل في الدولة، أعني به العدل القضائي."(1)

هذه المواقع الثلاثة التي هي بمثابة صخور متراصة يعلو بعضها بعضاً، ليس بالأفضلية التراتبية، وإنما طبيعة البناء تستدعي أن يعلو آخرٌ آخر بحيث يجلو له وظائفه ويتلو عليه مهامه، فهي تدور في فلك الواجبات والحقوق. إن الصخرة التي تشكِّل أساس البناء وأرضيته هي صخرة الشعب (=العامة) باعتبار أنه الأصل الذي

---

(1) نصار، ناصيف. **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، بيروت: دار أمواج، ط1، 1995م، ص282.

تتفرَّع منه الأصول الأخرى -السلطة والنخبة- باتجاه عمودي وليس بجهة أفقية، بحيث تعبِّر عن مدى أهميته في تثبيت أركان البناء وعلوه وصلابته. ومن جهة أخرى، هذه المواقع الثلاثة قد تعيش متنافرة ومتباعدة وربما متقاتلة، فتكون السبب في شقاء البناء، وتسهم في ظهور أزمات متتاليات لا تكاد تتوقف.

مثل هذا البناء كان قائماً بشكل مناسب ومتماسك في عصور نشأة الدولة العربية والإسلامية وهيبتها التي علا بها الازدهار الحضاري، ومال إلى الاهتمام بالإنسان وقيمه ميلاً عظيماً، إلى أن أصاب هذا البناء تصدعاً عظيماً أيضاً، بفعل عوامل داخلية، كأنما خرج من حرب أهلية، قد نستشف ملامحها فيما أورده ابن خلدون في مقدمة مقدمته المشهورة. فالعوامل الداخلية تعمل على الانفكاك الذي لا يصل إلى درجة إحداث السوء المتعمد داخل البنيان وانهياره في الوقت الذي يحسب كل موقع أنه يحسن صنعاً، ولكن إذا حصل التعاون من الداخل حتماً سيعود البناء إلى حالته الطبيعية. إن اليابان على سبيل المثال كانت تعاني من هذا التصدُّع في بنيانها، ولكن في زمن العزلة تمكَّنت من إعادة البناء بطريقة يابانية تكاد تكون خالصة، فقد أفلحت إلى حدٍّ بعيد في ترصيص هذا البناء الذي لم تتمكن عوامل خارجية من اختراقه، وتكرر الأمر مع اليابان مرة أخرى وهي تمرُّ بأسوأ سنواتها بعد الحرب العالمية الثانية الرهيبة، وسنعود إلى النموذج الياباني الإنمائي في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

لقد أصاب البنيان المرصوص تصدُّعاً داخلياً بعد ازدهار الحضارة العربية والإسلامية، فقد كانت هناك عوامل داخلية شكَّلت أهم الأسباب الداعية إلى التصدُّع؛ إلا أن الاستعمار أفاد من هذه العوامل الداخلية ليدخل هو الآخر بوصفه عاملاً خارجياً مهماً. فما كان للاستعمار أن يشارك في عملية الهدم الممنهج لولا أن العوامل الداخلية هي التي استدعته، وأهم هذه العوامل الداخلية هي عناصر البناء ومواقعه، وهي نفسها السبب الداخلي فيما يحصل حالياً من تراجع وانكفاء وتخلف وتبعية.. وترتيب بين الناس بغير وجه حق، أدى إلى مزيد من المظالم نتيجة ترك العدل عمداً وبغير وجه حق أيضاً. إن العوامل الخارجية -مثل الاستعمار- لا تعمل على الانفكاك وحسب، وإنما

تعمد إلى التكديس الدائري السيِّء الذي يجعل الـزمن دائريـاً، ويبقـي فكـرة الإنسـان دائريـة وليس عمودية، وهذه العوامـل الخارجيـة هـي التـي تجعـل الـدوائر دائـرة واحـدة متداخلـة ومتضاغطة، كل شيء يولد بداخلها يكون تحت الضغط، وأي فكر ناقد وثائر يوشك أن يظهـر، فإنه يحاصر أو يستمر دائريـاً ضـيِّق النظـر، بحيـث يعـيش العامـة والنخبـة والرمـز في دائـرة واحدة متداخلة، تجعل العامل الخارجي يفيد مـن هـذه القلَّـة المنضـغطة، وأيضـاً يفيـد مـن الكثرة الغثائية التي قد تنجم عنها في حالة التحرُّر؛ لأن العداوة ستبرز في شكل تراتبية عصـبية بعد الاستقلال؛ إذ إن العوامـل الخارجيـة تعمـل عـلى أن يكـون مـن في الـدوائر المنضـغطة لا علاقة له بالمحيط الخارجي، بحيث يشعر بأن العوامل الداخليـة هـي سـبب تخلفـه الـرئيس، فيكبر معه هذا الإحساس بعـد الاسـتقلال، ويتصـالح مـع المحـيط الخـارجي ويعـادي المحـيط الداخلي، فيخسرهما معاً، كـون المحـيط الخـارجي لـيس في صـالحه مهـما تصـالح معـه، بيـنما المحيط الداخلي يشتغل لمصلحته إلا أنه استعداه.

إن التاريخ العربي والإسلامي زاخر بالخيبات، واسـتدعاؤها هنـا يكـون مجـرَّد تكـديس للأحداث والوقائع، فهي مبثوثة في صفحات التاريخ المكتوبة والمرئية، تشغلنا الأحداث التـي عشناها ونعاصرها أيضاً. ونقصد بالاستعمار ذلك الذي شكَّل وعي الأمة العربيـة والإسـلامية بشكل جعلها تقيم قطيعة شبه تاريخية مع ما قبل الاستعمار، وترسم تنمية فظيعة ما بعـد الاستعمار. وليس ما نعنيه هو القابلية للاستعمار وحسـب، وإنمـا القابليـة للمغلوبيـة أيضـاً، كون هذه الأمة ليس في نيتها الإفادة من عناصر الغلبـة العربيـة والإسـلامية التاريخيـة، بـل هي مغلوبة وتابعة للغالب؛ لأن القطيعة شبه التاريخية شـملت عنـاصر الغلبـة، وتغاضـت عن عناصر المغلوبية، لا سيما أن في التغاضي يحصل التراضي. الرضا بتركـة الاسـتعمار المغريـة التي لا جهد يُبذَل في تحصيلها، والإعراض عن تركة ما قبل الاستعمار المضنية التي ينبغي أن تبذل الأمة جهداً لتصليحها، ففي الإعراض عن ما قبل الاستعمار وتجنُّب الإفادة مـن عنـاصر الغلبة والمغلوبية فيه، هو رضا بما بعـد الاسـتعمار والقبـول بآلياتـه الغالبـة، حيـث تسـتمر مقولة ابن خلدون المشـهورة عـن الغالـب والمغلـوب قـدراً للأمـة العربيـة والإسـلامية التـي

رهنـت نفسـها للقابليـة للاسـتعمار، لا سـيما أن دول الاسـتعمار تمتلـك مفـاتيح الحضـارة، فالتحضر بمنطق الغلبة هو أن يعيش الإنسان العربي في جماعة مـتحضِّرة غالبـة. إن العولمـة والقرية الكونية الغالبة تجاوزت تعريف بن نبي للتحضُّر، وهو أن يعيش الإنسان في جماعة (=جماعته). لا سيما أن مفهوم الجماعـة اختلـف في عصر العولمـة وباتـت الجماعـة واحـدة تديرها بتحضُّر دول الاستعمار، ما يجعلنا نعيد صياغة قول بن نبي عـلى النحـو الآتي ووفـق العولمة طبعاً: الـتحضر بمنطـق الـعصر هـو أن يعـيش الإنسـان في القابليـة للاسـتعمار (=في الجماعة التي تديرها دول الاستعمار بتحضُّر عالي المستوى).

والناس لا يمكن أن يكونوا إلا هذه الترسيمات الثلاث: السلطة، والنخبـة، والعامـة. وإذا عنَّى لأحد أن يدرج الرابع؛ فإن الرابع لا يخرج من هذه الثلاثة، وكذلك الخامس وغـيره، فـلا منافاة في العدد، تعدد فيه تداخل، وتـداخل يسـتحيل إلى تعـدد. إذا اخترنـا أي شـخص فـلا يمكن إلا أن يكون من هذه الترسيمات الثلاث، فهو يدور في فلكها. أفراد السلطة نزحـوا مـن العامة والنخبة، والنخبة أتت من العامة كـما وأنهـا موجـودة في السـلطة، والعامـة خرجـت منها السلطة والنخبة. وهناك تعايش؛ فالعام في صورته الخاصة متحد مع الخـاص، والخـاص في صورته العامة متحد مع العام ... الشعب في صورته النخبويـة والسـلطوية المتفرِّعـة منـه مركَّب من النخبة والسلطة ... والسلطة والنخبة في صورتها الشعبية مركَّبة من الشعب. كـما وأن هناك قاسـماً مشـتركاً بيـنهم يتقـاطع في حـالات، ويتباعـد في حـالات أُخـر، يكـون عـلى مستويات: الشيء والمعرفة والقـيم. فـالشيء قـد يـأتي مـن المعرفـة ويـناور القـيم، والمعرفـة تتقارب مع القيم وتتشوَّف إلى الشيء، والقيم تتراحم مع المعرفة وتتوجس من الشيء.

إن المشـكلة قـد لا تكمـن في السـلطة والنخبـة والعامـة فهـي مُنشـئ طبيعـي، إلا أن المعضلة تكمن في المعرفة والشيء، فهما بمثابة المُنشَـأ الاصـطناعي. بيـنما القـيم العاملـة قـد تكـون وسـيطاً فـاعلاً بـين المُنشـئ والمُنشـأ، الطبيعـي والاصـطناعي؛ مـا يجعـل العامـة المركـوزة في القـيم ذات ثقـل وأهميـة. فـاحترام العامـة وعـدم حرمانهـا مـن المشـاركة في التنميـة والإفـادة منهـا، تجعـل القـيم اللصـيقة بالعامـة وسـيطاً وسـطاً؛ وإلا كـان المنشـئ

الطبيعي أمره فرطاً، والمُنشأ الاصطناعي أكثر شططاً.

إذن، من هي الجماعة الكبرى (=الأمة)؟ وكيف يحصل لها التحضُّر؟ لنستمر في تحليلنا عسى أن نظفر بعناصر الإجابة.

ثالثاً: مواقع البنيان وموانعه

1- السلطة: عشق الذات وإشباع اللذات بالشيء:

قامت الذات الواعية على أسس بيئية وتاريخية وحضارية، وكان ينبغي أن تستمر على هدي هذه الأسس حتى تحافظ على إنجازاتها الإنمائية. لقد خرجت السلطة في العالم العربي والإسلامي من مصفوفة هذا الوعي الجمعي، ولما انهارت هذه الأسس انقلبت السلطة على ذاتها الواعية المتمثلة بالنخبة والعامة، وسلكت سبيل (الشيء) فاتخذته آلية لتزييف الذات الجمعية، وأداة للتسلط والتحكم، ووسيلة لإشباع لذات الذات التي لا ترى إلا ذاتها مفصولة بأنانية عن النخبة والعامة. ونعتقد أن هذه الأنانية ترجع إلى مدة الجلوس الطويلة على الكرسي؛ إذ نلفي في دولة أثينا أن الذي يجلس على الكرسي يكون من أصحاب الشيء، ومع ذلك فإن الاستواء على العرش لم يكن لمدى الحياة، يقول أرسطو: "جرى نظام الحكم القديم، المتبع قبل عهد اذْرَاكَن، على الأسس التالية: كانوا يعمدون، في إنشاء السلطات، إلى شرف المحتد والغنى. وكان (أصحاب السلطة) يتولون مناصبهم طوال العمر، ثم جعلوا يتولونها لمدة عشر سنين."[(1)]

طبعاً، إن الخلل الذي حدث للذات التاريخية والحضارية أثَّر في العقل الجمعي، سواء عقل السلطة أم عقل النخبة أم عقل العامة. لقد انحرف عقل السلطة بدرجة انحراف الذات لما انزوت إلى (الشيء) الذي تفتقده النخبة والعامة، واتخذته أداة لبسط الطاعة طوعاً وكرهاً، كما صارت هذه الذات المنحرفة عن مسارها التاريخي، تُغذِّي عقل السلطة بالشكوك والمخاوف، وتزودها بأدوات شيئية تزيد من حدة التسلط

---

(1) أرسطو. **دستور الأثنيين**، عَرَّبه عن أصله اليوناني وعلَّق عليه: الأب أوغسطينس بربارة، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1967م، ص11.

والسيطرة بأشكال عنيفة لا تقيم تنمية؛ ما أدَّى إلى العمل على تسريع آلية صراع البقاء في السلطة بشكل عنيف، والدفاع عنها بآلة القهر والكسر، فيها كثير من القابلية لأداء دور الاستعمار، والتعبير عمَّا بالنفس المقهورة من أيام الاستعمار أيضاً.

إن ذات السلطة تنتقم كلما شعرت بالخوف؛ إذ باتت المطالبة بالحرية من قبل النخبة والعامة أقرب إلى الخوف الذي يؤجج في السلطة إرادة الانتقام من الاستعمار، وترى السلطة في الحرية شكلاً من أشكال الاستعمار؛ لأن هذه الذات عندما كانت تطالب بالحرية أيام الاستعمار -والتي كانت عبارة عن رمز تحت سلطة الاستعمار- كان المستعمِر يقمعها. إن دول ما بعد الاستعمار يصعب فيها تحقيق الكرامة والحرية، إلا إذا عادت السلطة إلى وعيها الجمعي وتراصت مع النخبة والعامة، وإلا ظل حالها مأسوياً وتراجيدياً، يعكس تماماً ما توصَّل إليه الجابري، في قوله: "إن علاقة المثقفين بالسلطة بالأمس (معتزلة وأهل سنة) أشبه ما تكون بعلاقة المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين، وعصريين حداثيين). أما جوهر هذه العلاقة فهو، الأمس واليوم، "التناوب" على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها."[(1)] وإن كان شابرا يرى أنه قد "انتهت (المحنة) وتركت أثرين على المجتمع الإسلامي، أحدهما سلبي والآخر إيجابي، أما الإيجابي فهو ابتعاد السلطة السياسية عن أي دور في فرض تفسير أو رؤى محددة عن الدين، مما يُترك إلى إجماع الأمة وفق الكتاب والسنة. أما الأثر السلبي فهو ابتعاد أغلب العلماء عن مجالي الفلسفة والعلوم، وهو ما جرَّهم إلى مزيد من الغلو والتطرف."[(2)]

إن الحنين لأداء دور الاستعمار بأفعال غير واعية من قبل السلطة المتفرِّدة بالقرارات، يغذِّيه عنف الذات التي لا يردعها رادع في ظل امتلاك هذه الذات للشيء بشكل عنيف. هذا (الشيء) الجاهز بوصفه أداة للغلبة مكَّن السلطة من تزييف وعي

---

(1) الجابري، محمد عابد. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995م، ص115.

(2) شابرا، محمد عمر. "فرص وشروط استعادة التوجه العقلاني إلى العالم الإسلامي"، ترجمة: فائز عمر محمد جامع، **مجلة التنوير**، العدد (9)، (يوليو 2010م)، ص131.

النخبة وتشويه قيم العامة، ومن ثم لم تعد للأخلاقيات والقيم، لا سيما قيم العبودية، أهمية في تشكيل وعي الجماعة، بل دفعت بالسلطة إلى عشق ذاتها بما تمتلكه من (شيء)، فيه وسائل الترف التي كانت غاية من غايات الاستعمار، وعليه فإن "الأنا لا تتقيّد بمثل هذه الأخلاقيات إذا ما توفرت لها أسباب المنعة والقوة. ولقد تحول الدين بمقتضاها من دين يتسم بالزهد الدنيوي والعبادة إلى دين يتسم بالبذخ والترف، استجابة لرغبات الذات التي خلقت هلوعاً."[1] وإذا خرج الدين عن طبيعته وسلك مسالك الترف يصبح ديناً متشيئاً مستبداً؛ لأنَّ كل ترف وراءه استبداد؛ ما يضطر الأمر بالسلطة إلى الجنوح للدفاع عن هذا الأسلوب في التدين بأشكال عنيفة لا تشوِّه قيم العبودية وحسب، بل تلغي قيم الحرية وتنفيها، ولهذا يذهب مونتسكيو إلى "إن الدين في الاستبدادية هو بحد ذاته استبدادي. إنه خوف مضاف إلى الخوف."[2]

السلطة هي التي تمتلك (الشيء) سواء أكان جاهزاً بشكل طبيعي لا دخل لها في إيجاده، أم مجهَّزاً بشكل اصطناعي من قبل الجهة التي تؤثر في السلطة، مثل الاستعمار أو الإرث الاستعماري، فالسلطة تتخذ من (الشيء) أداة للتحكم والتسلط والإرشاد والتوجيه، وهي المسؤولة عن التنمية إن حصلت وعن التخلف إن تراكم، وهي التي تدير النخبة وتشكِّلها حسب نوعية التعليم، وتسيِّر العامة وتشكِّلها حسب طبيعة الأعمال الموكلة إليها. إن السلطة بوصفها نخبة الحكم تتحكَّم في النخبة الخاصة بوصفها نخبة العلم، وإذا خضع العلم للحكم تتشيَّء المعرفة؛ لأن السلطة تحكم بما تمتلك من شيء وليس بما تعادي من معرفة، فهي في الغالب تأمر بالشيء وترفض المعرفة؛ ما يفضي إلى إفساد العامة والنخبة، ويلقي بها إلى مسالك المهالك.

(1) الفواخيري، مصطفى. **الحركة العقلية: شواهد عقلية ومؤشرات بيوسيكولوجية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994م، ص 51- 52.

(2) ألتوسير، لوي. **موتنسكيو: السياسة والتاريخ**، ترجمة: نادر ذكرى، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1981م، ص76.

السلطة تتسلَّط بما تمتلكه من (شيء). فإذا لم يحصل لها الشيء فقـدت معنـى السـلطة؛ إذ "لا سلطة بلا موارد."[1] كما وأن السلطة تتحكم بالمعرفـة التـي هـي بحـوزة نخبـة العلـم؛ ولكن السلطة تميل إلى (المعرفة المتشيِّئة) التي تتوافق مع شيئية السـلطة؛ إذ "لا سـلطة مـن غير تدبير استراتيجي."[2] ويكاد يكون (الشيء) هو القاسم المشترك بين السلطة والنخبـة، فـإذا كان في الشيء امتلاك بالنسبة إلى السلطة فإنها تتعامل مع (المعرفة المتشيِّئة) على أنها تـرف. ومن ثم فإن السلطة ترفيهية في علاقتها مع النخبة، بينما النخبة نفعية في علاقتهـا بالسـلطة. ومن يتخذ من الشيء ترفاً مثلما تتخذ السلطةُ النخبةَ، فإنه لا يعنيها زواله (=العلـم والتـدبير الاستراتيجي) ما دامت تمتلك الشيء (=الموارد). وعليه فإن النخبة بالنسبة إلى السـلطة مجـرد شيء ترفي ينضاف إلى الشيء الامتلاكي. أمـا الـذي يتخـذ مـن السـلطة شـيئاً نفعيـاً كـما تفعـل النخبة، فإنها تحرص على تمتين العلاقة به ولا ترغب في زواله. وهكـذا يتضـح أن النخبـة شيء ترفي بالنسبة إلى السـلطة، بيـنما السـلطة شيء نفعـي بالنسـبة إلى النخبـة، وفي الـترف متعـة ولذة، وفي النفع حرص ومذلَّة. ومن ثم فإن النخبة في نظر السلطة هـي لهـو ولعـب لا سـيما في الدول المتخلفة والمختزَلة؛ حيث إن اللعب لا يصنع تنميـة مركَّبـة، واللـــهو يهـوي بـالقيم ويذوي.

القول المفيد: إن (الشيء) يعد أهـم مسـالك السـلطة وأعقـدها، وفي الأغلـب يصـاب هذا المسلك بالانسداد كلما تراكم الشيء ولم يتجدَّد؛ ما يزيد من تصلب السـلطة وضـيقها من النخبة والعامة التي تطالب بمخارج لهذا الانسداد الذي هو شـكل خطـير مـن أشـكال الفسـاد. وعمومـاً السـلطة تحـيط دائرتهـا بــ: (الشيء)، وكلـما تركَّـز (الشيء) الجـاهز أو المجهَّز، تحكَّم الفساد فذاك من ذاك. إن للفساد سـلطة شـيئية رهيبـة تعلـو عـلى سـلطة الإنسـان وتـديرها بالأسـلوب التـي تشـاء، فتجعـل المعرفـة شـيئية والقـيم شـيئية أيضـاً؛ لأن الشيء الجـاهز أو المجهَّـز فـردي موجـود لذاتـه، يضر أكـثر مـما ينفـع، تنـتصر لـه

(1) خليـل، خليـل أحمـد. **المفـاهيم الأساسـية في علـم الاجـتماع**، بـيروت: دار الحداثـة، ط1، 1984م، ص121.

(2) المرجع السابق، ص121.

السلطة وتتجمع حوله باعتبار أن طبيعة السلطة فردية تتماهى مع فردانية الشيء وتتماهى معه، بخلاف القيم والمعرفة والأشياء المستكشفة، فهي موجودة لغيرها تنفع أكثر مما تضر. يقول هايدغر: "الأشياء فردية."[1] ومن ثم لا تجنح للتركيب.

السلطة متسلِّطة على العامة بما تمتلكه من (شيء)، وخارج هذه الدائرة يُتخيَّل للسلطة أنها تفقد هيبتها وسيادتها ودولتها. ومتى تغيَّرت العلاقة بين السلطة والشيء ومالت أكثر إلى المعرفة والقيم، تغيَّر مفهوم الحكم وانساب رقراقاً، عذباً لا عذاباً، وسلك مجرى العدالة والحرية والتنمية، يقول ليبنتز: "نتمنى أن يكون لرجال السلطة من المعرفة ما يتناسب مع لديهم من سلطة."[2] كما كان كونفوشيوس يوصي مريديه من الأمراء أن يتزودوا بالمعرفة التي قد تغنيهم عن الطغيان، وممارسة الرذيلة السياسية التي لا تستجلب الفضيلة والاستقامة للعامة.[3] حتى يعرفوا للنخبة قيمة فلا يجهلون عليها أو يتجاهلونها.

نقصد بالسلطة هي السليطة بموقعها والمتسلِّطة على غيرها بموقفها، وذلك بما تمتلك من نفوذ وقيادة، وما يسندها من (شيء) فيه مكامن القوَّة التي به تتحكَّم فيما تريد التحكُّم فيه طوعاً وكرهاً.

2- النخبة: إسعاد العقل بالمعرفة المتشيِّئة:

من واقع شيئية السلطة تتشكَّل ملامح النخبة، فتتشيَّء (المعرفة) لديها. وبعدما كانت معرفة من أجل إسعاد الإنسان باتت معرفة من أجل تحصيل الشيء، ومن ثم يحصل تغليب المنفعة على السعادة، وفي هذا يكون شقاء النخبة والعامة معاً. إن الذي

---

(1) هايدغر، مارتن. **السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كَنْت**، ترجمة: إسماعيل المصدق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م، ص48.

(2) ليبنتز، ج. ف. **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني: نظرية المعرفة**، تقديم وترجمة وتعليق: أحمد فؤاد كامل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983م، ص241.

(3) لمزيد من التفاصيل. انظر:

- يوسف، ناصر. "مسارات التحديث في الصين: الشباب الكونفوشيوسي المسؤول والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة"، **مجلة إضافات**، العدد (22)، (ربيع2013م)، ص89.

يمتلك الشيء مثل السلطة يبقي على النخبة مقيدة في امتلاك المعرفة الواعية التي تشكل خطراً على الشيء الجاهز، وعلى من يمتلكه أيضاً، فإذا لم تكن هذه المعرفة شيئية فهي غير مقرَّبة من السلطة التي تخاف من نجاحات نخبة العلم بما تحوزه من معرفة واعية تفيد العامة مباشرة لا سيما في مسائل الحريات العامة. وعليه، فإن السلطة في الدول المختزَلة تعادي نخبة العلم والوعي التي هي "زمرة اجتماعية بلغت داخل جماعة أكبر أعلى نسب النجاح، أرفع المعايير والمشيرات."[(1)] وهي نخبة، لأنها محتكة بالعامة ومتفاعلة، والأفكار التي اكتسبتها هي نتيجة خبرتها بحاجيات العامة وضروراتها؛ لأن "الفكر هو تفاعل بين الإنسان ومجتمعه."[(2)]

من جهة أخرى إذا كان (الشيء) عنيفاً في استعماله من قبل السلطة، فإن عقل النخبة يساند عنف السلطة؛ لأن مجرَّد المساندة تحفظ لهذا العقل وجوده وقيمته ومعارفه التي يتخذها وسيلة تسلط على العامة، فعقل النخبة قد يتواطأ مع ذات السلطة لتحصيل تنمية مختزَلة وهما يحسبان أنهما يحسنان صنعاً. وفي الغالب فإن عقل النخبة يقف من عنف السلطة موقف الإدانة التي تترجمها ذات السلطة على أنَّها إعانة لها في التمادي في استعمال (الشيء) بالشكل الذي يرضيها سواء مع النخبة أم مع العامة. فالذي يمتلك (الشيء) يحوِّل الإنسانَ إلى شيء عبر سلطة الرفض، كما تتحول (المعرفة) لدى النخبة إلى شيء تعين السلطة على تسلطها؛ إذ إن السلطة لا تهذبها (المعرفة الشيئية)، بل تزيد من عذاباتها لذاتها وللنخبة والعامة أيضاً، فيكون الإنسان والتنمية أول الضحايا.

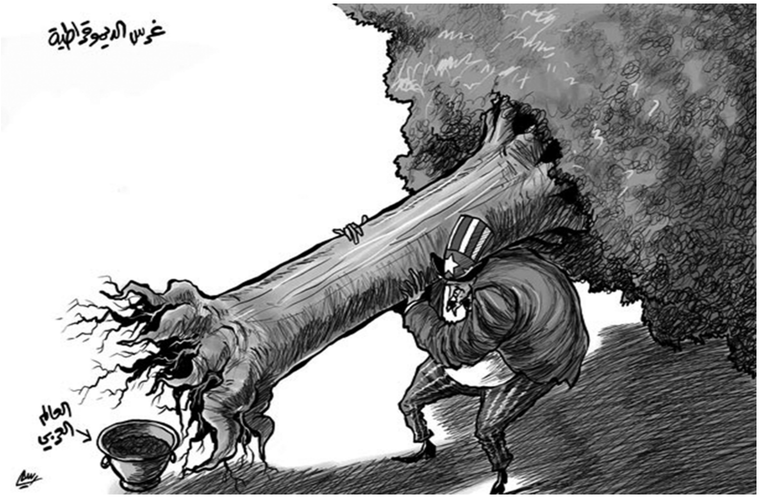
إن النخبة بمعرفتها الشيئية تصنع سلطة يكون مستقبلها في تراكم شيئها، وليس في احترام إنسانها. يقول روسو: "إن قوة الأشياء تجنح دائما بالضبط إلى تدمير المساواة."[(3)] فعندما يحضر الشيء يكون الانقسام حاداً بين النخبة والعامة، لا سيما إذا

(1) خليل، **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص222.

(2) مرحبا، محمد عبد الرحمن. "محاولة أولية لتصحيح الصورة المهتزة السائدة عن العقل العربي"، **مجلة الفكر العربي**، العدد (63)، السنة (12)، (كانون الثاني-يناير/آذار-مارس1991م)، ص154.

(3) روسو، **في العقد الاجتماعي**، مرجع سابق، ص98.

كـان هـذا الشيء لـيس مـن صـنيعة النخبـة وجهيـدة العامـة. مثـل الديمقراطيـة الغربيـة الأمريكية التي تسعى النخبة إلى زرعها في بيئة العامة من غير مراعاة أرضية العامة وقيمها، كما نستشف ذلك من الشكل الرقم (1) المعـبِّر عـن الفجـوة بـين النخبـة والعامـة في العـالم العربي.



الشكل الرقم (1): الفجوة بين النخبة والعامة[1]

إن سلطة الـرفض لا تتعـايش مـع مـن هـو رافـض لسـلطتها، وفي مثـل هـذه الحـالات لا يكون أمام النخبة إلا التكيف مع طبيعة الـرفض، التـي تترجمهـا النخبـة إلى رفـض لقـيم العامة في مسائل تتعلق بالتنمية وإعادة البناء. إن الـذات المتسـلِّطة تـرفض أي نقـد خـارج عن دائرة سلطتها المشيَّأة بما هو جاهز أو مجهَّز، وعقل النخبة المتشيِّء يسعده أن يبدِع مـا ترفضه هذه السلطة؛ ففساد العقل من فساد الذات؛ لأن "العقل هـو الـذي يـبرمج السـلوك العلائقـي بمقـتضى مصـلحة الـذات. فـإذا كانـت بنيـة الـذات بنيـة غريزيـة فإنهـا بنيـة

(1) صحيفة الشرق الأوسط، (21جمادى الآخرة 1435هـ/22 أبريل 2014م)، العدد رقم (12929). انظر
- http://aawsat.com/home/cartoon/81926

عمياء لا ضابط لها سوى تحقيق الرغبات الغريزية، والعقل يسعده أن يحقِّق مثل هذه الرغبات."[1] داخل هذه المعادلة الشيئية بين السلطة والنخبة تتحول قيم العامة إلى رقم مجهول غير معلوم. وفي دائرة الشيء الخانق تختنق المعرفة والقيم؛ ما يفضي إلى نوع من الاختناق المتبادل بين السلطة الخانقة والنخبة المخنوقة. "إن كل عملية لخنق التنفس العقلي تؤدي إلى تكوين العقل المختنق."[2] ومن ثم تحصيل تنمية مختنقة.

النخبة التي تمتلك (معرفة متشيِّئة) قد تلبس لبوس السلطة فتتسلَّط على العامة؛ لأن تنمية الشيء وتغليبه على المعرفة، يجعل المعرفة وسيلة لدى النخبة، ويصبح الشيء لديها غاية الغايات. فالمعرفة تتشيَّء عندما يصبح الشيء غاية النخبة؛ إذ لا فرق حينها بين السلطة التي تتخذ الشيء وسيلة وغاية، و النخبة التي تتخذ المعرفة وسيلة والشيء غاية. إن القاسم المشترك بين السلطة والنخبة هو الشيء حيث تجتمع الغاية.

صفوة القول: إن النخبة هي أداة التغيير نحو الأفضل والأكثر تأثيراً إذا ما اتخذت من (المعرفة) وسيلة، ومن إسعاد العامة غاية. ومن جهة أخرى قد تكون النخبة سبباً في شقاء العامة إذا أسعدت عقلها بـ: (شيء) السلطة، وتلقته بفرح الطفولة التي تعدم وسائل النقد وحرية القول والمقدرة على التعبير والتغيير والتسيير.

النخبة منتخبة من العامة نظراً إلى ما تمتلكه من علم ومعرفة وثقافة تعمل على توسيع دائرة الحريات العامة، فتدفع بها إلى مراتب عليا تكون العامة بحاجة إليها وتكون النخبة في خدمتها، وليس في خدمة جماعة بعينها أو سلطة منحازة. وخارج هذه الدائرة لا تسمى النخبة نخبة؛ لأن دائرة النخبة باتت موجَّهة فلا تتحكَّم في مصيرها. كما وأن النخبة الحقيقية التي تسعى إلى التغيير وتنجح في مهمتها الإنمائية والإنسانية، هي النخبة الممتلئة بالمعرفة الموهوبة، وتمتلك قدرات على الابتكار والتفاعل مع حاجات المجتمع الفنية والتقنية؛ إذ إن "النخبة هي المجموعة الممتازة في

---

(1) الفواخيري، **الحركة العقلية: شواهد عقلية ومؤشرات بيوسيكولوجية**، مرجع سابق، ص 77.

(2) بن نبي، مالك. **في مهب المعركة**، دمشق: دار الفكر ، ط9، (1431هـ/2010م)، ص128.

مجتمع مفتوح، أي ديمقراطي وتعددي. والقصد من ضرورة أن يكون المجتمع مفتوحاً، هو أن ننفي عن النخبة صفة الثبات والتوارث؛ أي أنها متغيرة ومكتسبة نتيجة القدرات والمواهب."[1]

3- العامة: إرادة القيم وإدارة التخلف:

أما "الطبقة الثالثة، فهي الشعب، وهي تشمل العمال اليدويين، والذين لا يملكون إلا القليل، ولا يهتمون بالسياسة كثيراً. وهذه الطبقة هي أكبر الطبقات في الديمقراطية، وهي أقواها إذا تجمعت واتحدت."[2] وعلى الرغم من أن العامة تعد تاريخياً وصية على (القيم)، فهي تريد تحسين أحوالها عبر القيم، وهذه نوايا حسنة لدى العامة، إلا أنها تتجه نحو الفوضى وإدارة التخلف بامتياز. إن "هذه الفئة الاجتماعية التي أصبحت تعرف في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي بطبقة العامة، أو سواد قد كان لها دور خطير الشأن في مختلف العصور الإسلامية ابتداء من هذا العصر المبكر، العصر الراشدي، وخصوصاً في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمدن الإسلامية؛ إذ كانوا يمثلون القوة الأساسية في الانتفاضات الاجتماعية بالمدن، وإن اصطبغت هذه الانتفاضات في أكثر الأحيان بصبغة دينية،"[3] نراها أسهمت فيما آلت إليه الأحوال السيئة والحسنة في العالم العربي والإسلامي الحديث والمعاصر. علاوة على أن العامة لها قابلية للتخلف لا سيما في العالم العربي والإسلامي؛ لأن العامة بكثرتها تسهم بنسبة خمسين بالمئة في التنمية، كما تسهم أيضاً بنسبة خمسين بالمئة في التخلف. ومن ثم فإن "إدارك الجماهير ذو طبيعة جزئية غير متكاملة، إنه إدراك عاجز حتى عن رؤية الهدف

---

(1) علي، حيدر إبراهيم. "النخبة والتغيير في المجتمعات العربية-الإسلامية"، **مجلة التنوير**، العدد (9)، (يوليو 2010م)، ص114-115.

(2) أفلاطون. **جمهورية أفلاطون**، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص487.

(3) الجنحاني، الحبيب. **المجتمع العربي الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية**، سلسلة عالم المعرفة (319)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2005م، ص27.

من أنشطتها الخاصة؛ لأن الجماهير لا تفهم الدور الذي تلعبه في الإطار الكلي."[1] وعلى الرغم من أن العامة متحصنة بقيم الأمة التاريخية والحضارية، وهي المخولة بالحفاظ عليها بحكم كثرتها واحتكاكها المباشر بعادات الأمة وتقاليدها وثقافتها وعقيدتها؛ فإنها مع ذلك تظل مسكونة بعواطف ومخاوف تؤدي فيها المشاعر والأحاسيس دوراً مهماً في رسم نمط حياتها؛ ما ينعكس بالسلبية على التنمية، لا سيما في حالات الثورات التي تقودها العامة بغير وعي، فتحصل الكوارث التي تكون أشد وقعاً ونقعاً. وعليه فإنه "حين تسود الأهواء فإن الشعب الذي هو عاطفة، ينتهي دائماً إلى الانتصار، ولو ليوم واحد. لكن هذا اليوم يكفي لتدمير كل شيء."[2]

مثل هذا التكوين العاطفي يحرِّك العامة، ويملي عليها ما يتعارض في الأغلب مع قيمها، فلا تسهم بذلك في ابتكار حلول موضوعية للمشكلة التي تتصدَّر هموم الإنسان، بل غالباً ما تقع في وهدة النفاق والجبن نظراً إلى غياب المعرفة القيمية حيث تكثر الأخطاء لدى العامة، كما وأن هناك تخلفاً واضحاً في رؤية العامة للإنسان والبيئة والوقت. إن موقف العامة من التنمية ظلَّ قائماً على المبدأ العاطفي، الذي ينفعل ولا يفعل. ولهذا يصعب التوقُّع من العامة -التي لا تعي طبيعة قيمها- قيادة انتفاضة داخلية تغيِّر الأفكار والأشخاص والأشياء، بله تمنحها بُعدها الإصلاحي، وإنما هناك مشكلة عولمية ستصادف العامة، ما يجعلها بعيداً من صنع القرار الاجتماعي (=العائلة) ناهيك عن القرار السياسي (=الوطن). إن العامة ما زالت حائرة أمام قضايا تبدو عند الآخر عادية، نظراً إلى تشويه التعليم ونقص في الوعي وما إلى ذلك؛ يجعلها عاجزة غير منجزة كحال هذا المواطن المغبون الذي يسري عليه ما يسري على العامة والنخبة والسلطة في الشكل الرقم (2).

---

(1) محمد، عبد الغفار رشاد. "مستقبل الأمة العربية: هل تصنعه النخبة أم الجماهير؟"، في: **إسلاميات في مفهوم القيادة**، تأليف: زكي نجيب محمود وآخرون، مرجع سابق، ص220-221.

(2) ألتوسير، **موتنسكيو: السياسة والتاريخ**، مرجع سابق، ص85.



الشكل الرقم (2): غبن العامة في العالم العربي[1]

إن سياسة التعبير عمَّا بالنفس المتَّبعة من قبل العامة، وفي ظل غياب برامج إنمائية تغييرية تشارك فيها النخبة أيضاً، لا يمكن لها أن تُثمِر أبداً في عملية تغيير نظرة السلطة تجاه مطالب العامة؛ لأن هذا المطلب الديمقراطي تعده السلطة جزءاً مكمِّلاً لرغبة هذه النفس، من منطلق ما يراه كانْت حول النفس، فيقول عنها: "يجب أن أفعل هذا الشيء لأني أرغب في شيء آخر؛"[2] إذ إن السلطة ترى في رغبات العامة والنخبة العادية مثل تحصيل الديمقراطية هو تحصيل رغبة أخرى تتجه نحو إزاحة السلطة من السلطة من قبل النخبة والعامة. وقبله قال أرسطو: "متى آثر الإنسان أو متى ابتغى شيئاً نظراً إلى شيء آخر، فإنما يبتغي أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهرياً لذاته في حين أنه لا يبحث عن الأول إلا عرضياً وبالواسطة."[3] ومن ثم فإن هناك خوفاً متبادلاً نظراً إلى أن السلطة القوية بضعف العامة ترى في أن "قيم الضعيف تنتفي في حالة الاستقواء، وقيم الاستقواء تتوارى في حالة الضعف. فبالانقلاب لا تتَّجه الأطراف نحو تصويب الأوضاع، بل تتَّجه نحو تبادل

(1) من رسومات الفنان شريف عرفة لصحيفة الاتحاد الإماراتية. انظر:

تاريخ الاسترداد: 27/ 10/ 2013م - www.alarabiya.net/ar/caricature

(2) كانت، إيمانويل. **أسس ميتافيزيقيا الأخلاق**، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، بيروت: دار النهضة العربية، 1970م، ص155.

(3) أرسطوطاليس. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، (1343هـ/1924م)، ج2، ص194-195.

الأدوار."[1] وهـذا هـو الحاصـل المتـأزِّم في العـالم العـربي والإسـلامي، فقـد تسـبَّبت ذات العامـة المنحرفة عـن قيمهـا التاريخيـة والحضـارية في إجهـاض الديمقراطيـة في العـالم الإسـلامي بنسـبة خمسين بالمئة. أما النسبة الأخرى هي مزيج من حيل السلطة وميـل النخبـة، يقـول روسـو: "إن الشعب لا يفسد أبداً، لكنه كثيراً ما يُخدع، وعندئد يبدو أنه أراد ما هو شر."[2]

زبدة القول، إن العامة أتت من كلمة العوام، وليس في ذلك عائب، فالسـلطة والنخبـة وهما في البيت والشارع يكونان أقـرب إلى العامـة في سـلوكاتهما وتصرفـاتهما. إن في العامـة مجموعة كبرى من المثقفين العاديين الذين يديرون الأعمال بعقولهم وأفكارهم، وهناك مـن يدير الأعمال بجهده العضلي. إن الفارق الحاصل بينهما أن السلطة والنخبة يصـنعان القـرار وينفذانه حسب موقعه، بينما العامة لا تمتلك صناعة القـرار، بـل تتلقـى القـرارات بـالقبول والترحيب حيناً، وبالشجب والتذمر حيناً آخر وهو الغالب في كل حين؛ مما يجعـل العامـة لا تهتم بالسياسة بوصفها قيمة عليا من القيم الإنمائية المضـافة؛ لأن "النـاس يـدركون تضـارب مصالح السياسيين وعدم استعدادهم لتبني قضايا النـاس، ومـن ثـم ينفضـون عـن السياسـة بالجملة."[3]

كما وأنه إذا كانت السلطة تتسلَّط بالشيء، والنخبة تعلو مراتبها بالعلم والمعرفة، فإن العامة تؤثِّر بما اكتسبته من (قيم) تاريخية وحضارية وبيئية، يصعب على السلطة والنخبة تخطيها أو تجاوزها أو إلغاؤها. وهنا تكمن قوة العامة في مشاركتها في التنمية بما تحوزه من (قيم) قد تعوزها السلطة والنخبة. إن (القيم) في كثرتها وموقعها وموقفها ومدى الإجـمـاع حـولـهـا، تمنـح الـعـامــة مكانــة ثـابتـة في دوائــر السلطة والنـخبـة، لا سيـما أن السلطة والنخبــة خرجتـا من دائرة العامة. إن ظاهر الانفصال في الدوائر تختزن بداخلها اتـصـالاً وتـواصـلاً دائمـيــن بـفـعـل (القيـم) المشتركة، وإن كثرة (القيم) بكثرة العامـة وقلَّة

---

(1) الفواخيري، **الحركة العقلية: شواهد عقلية ومؤشرات بيوسيكولوجية**، مرجع سابق، ص 175- 176.

(2) روسو، **في العقد الاجتماعي**، مرجع سابق، ص68.

(3) هيرتس، نورينا. **السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية**، ترجمة: صـدقي حطـاب، سلسلة عالم المعرفة (336)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2007م، ص16.

بقلَّة السلطة والنخبة؛ إذ الغلبـة دائماً للكـثرة في المسـائل المصـيرية مثـل القـيم؛ لأن "الإرادة العامة تستطيع وحدها توجيه قوى الدولة وفق غاية إنشائها وهي الخير المشترك."[1]

إن العامة بقيمها تمتلك مفتاح التنمية، إذا ما ترجمت السلطة هذه القيم إلى قـرارات عملية؛ إذ ترتقي هذه القيم من قـيم تاريخيـة وحضـارية وبيئيـة إلى قـيم عمليـة وواقعيـة وإنمائية، فلا إنماء من غير بيئة مشترَكة في قيمها.

رابعاً: نماذج من البنيان الإنساني الإنمائي ومراحل ترصيصه

إن الشـكل النمـوذجي الـذي نتصـوره للبنيـان الإنسـاني الإنمـائي المرصـوص في ترسـيمته المتضمنة: العامة والنخبة والسلطة، هو شكل نراه مركَّباً ومتكاملاً يضم المواقع الثلاثـة الآنفـة الذكر، يبدأ بصخرة (=دائرة) العامة التي هي أرضية البنـاء، كـما قـد نصـطلح عليهـا بالـدائرة كلما اقتضى المقام ذلك؛ إذ إن كل أرض تقـف عـلى شـعب، فهـو لـيس الأول الـذي قـد يكـون بعده الثاني فتختلَق التراتبية البغيضة، وإنما العامة هم الأصل الـذي تتفجَّـر منـه فـروع يمكـن الاستغناء عنها لأسباب غير إنمائية بتفجير فروع أخرى ذات طاقـات إنمائيـة. كـما وأن الشـعب ليس هو الكل الذي يتجزَّأ، وإنما هو الكثرة التي تكثر أيضاً بقلَّتها المتفرِّعة منها. إذن، الشـعب هو الدائرة الأصل الذي تنبثق منها دوائـر أخـرى مكمِّلـة لهـا غـير منفصـلة عنهـا، إذ إن هـذا الفرع أمكنه أن يقود الأصل بفعل ما أوتي الفرع من بسطة في العلـم والحكمـة، فـلا مـانع أن يقود الابن الراشد أباه ويرشده ما دامت الأبوة محترمة، وما ظـل الفـرع لا يتنكَّـر للأصـل. إن التاريخ العربي والإسلامي تاريخ قائم على الأصول، ومن يقفز عليها يتعذَّر عليه الوصـول سـالماً ومعافى. وأول الأصول في الدائرة الإنسانية هو الشعب أو الإنسان العامي نفسه الـذي خرجـت النخبة والرموز من صلبه. يبقى الشـعب شـعباً لأنـه؛ لصـيق بالشـعاب والأرض، وإن حصـلت زيادة في العلم والحكمة، فهي أرزاق وليست أطباقا. فالنخبة والرموز من الشـعب وصـلوا إلى ما وصلوا إليه بفعل ما رزقوا من فهوم وعلوم تكشف عن الغموم والهموم.

---

(1) روسو، **في العقد الاجتماعي**، مرجع سابق، ص63.

ومن دائرة العامة تتفرع دوائر النخبة والسلطة على التوالي وبشكل عمودي، بحيث تكون النخبة وسيطاً شعبياً بين العامة والسلطة، فتترجم مطالبها إلى واقع. إن النخبة هي من تحفظ التوازن بين العامة والسلطة بما أوتيت من حكمة لا علاقة لها بالتراتبية البغيضة والمتعصِّبة، بينما السلطة تعمل على الإبقاء على الاقتداء بها قائماً ومحترماً. إن البنيان العربي والإسلامي ليس تقسيماً للإنسان فيه الأول والثاني، ولا الكل ولا الجزء، وإنما هو بنيان قائم على الكثرة (=العامة) التي تكثر بها القلَّة (=النخبة والسلطة). وعلى هذا المنوال تقدمت الأمم، فـ"إذا أردنا أن نحفظ التوازن بين الواحد والكل على الدوام لزمنا القول بوجوب زيادة اعتناء الكل ومضاعفة سهره على قدر ما يعتري الواحد في ذلك الوسط من الخمول والانحطاط [...] كلما تشعبت الأفكار بأن قيام المجتمع الإنساني متوقف على عمل كل فرد، أحس كل واحد منهم بوجوب التعويل على نفسه دون غيره، ومال إلى استعمال ما أوتيه من الهمة والإرادة والاجتهاد."[1]

هذا طبعاً، بخلاف ما يحدث من تقسيم طبقي يسدُّ مسالك التنمية، وتبخيس للإنسان الذي يأتي في أدنى طبقات النظام الاجتماعي الهندوسي مثلاً؛ إذ نلفي البراهمة أو الكهنة في الطبقة العليا، وهم صفوة الشعب ونخبته بما ورثوا من حكمة دينية وعلوم ومعارف، تجعلهم فوق الشعب الذي يذعن لهم بالطاعة والخضوع بشكل يكاد يكون قسرياً. أما الطبقة الثانية فترجع إلى الكاشترية وهم طبقة القادة والساسة والضباط التي تخضع لطبقة البراهمة بشكل مباشر؛ ثم الويشية وهي الطبقة الثالثة وتشمل التجار والفلاحين والممولين، ولا يحق لها التعليم وحمل السلاح، بحيث تكون مهمة هذه الطبقة هو تأمين الغذاء للشعب، تليها طبقة الشودر وهي طبقة منبوذة تعامل بطريقة غير إنسانية أقرب إلى الحيوانية، ولا يحق لهم الزواج بمن يعلوهم درجة من الطبقات الأخرى، بل يجوز قتلهم إذا تمردوا أو أساؤا. كما نلفي هذا التقسيم لدى

---

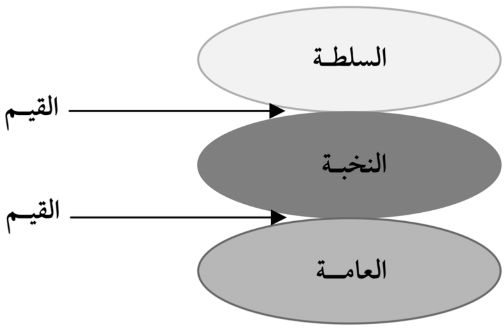
(1) ديمولان، ادمون. **سر تقدم الإنجليز السكسونيين**، ترجمه من اللغة الفرنساوية: أحمد فتحي زغلول باشا، القاهرة: المطبعة الرحمانية، (د. ت.)، ص402-404.

كونفوشيوس ولكن بشكل لا يسرق الإنسان مـن الإنسـان؛ حيـث النـبلاء والقـادة في الطبقـة الأولى، يليهم المحاربون في الطبقة الثانيـة، ثـم الفلاحـون في الطبقـة الثالثـة، ثـم الحرفيـون والتجار في الطبقة الأدنى. ولكن في عهد ميجي تعرَّض هـذا الهـرم التراتبـي إلى إعـادة النظـر، فصار الحرفيون والتجار من صنَّاع القـرارات الاسـتراتيجية في البلـد كـما سـنرى ذلـك لا حقـاً عندما يأتي الحديث عن اليابان.

إن مثل هذه التقسيمات لا نلفيها ذات حضور موثَّق في السجلات العربيـة والإسـلامية، ولا أثر لها في التاريخ العربي والإسلامي لا على مستوى الفكرة ولا في محتوى الواقع. ونلاحظ أن التقسـيم الهنـدوسي سيِّء لا يصـلح بنيانـاً ولا يقـف مرصوصـاً؛ لأن الهـوة بـين الطبقـات مفجعة، وفيها مصيدة لكل من يصيبه الإلغاء والإقصاء والنبذ. أما التقسـيم الكونفوشـيوسي فيحمل بداخله بذرة التركيب التي تجلـت معالمـه مـع اسـتقدام دولـة ميجـي طبعـاً. بيـنما التاريخ العربي والإسلامي ليس به تقسيمات مقصودات، وما بنيانه الـذي سنستعرضـه، فإنـه مـن الأمـور الحادثـات والمفطـور عليهـا النـاس، فهـو جبِلَّـة بشريـة بحكـم أرزاق التعلـيم والحكمة، والبسطة في الجسم والعلم، فنلفـي العامـة مزيجـاً مـن الـذي لم يـتعلَّم أو تعلَّـم قليلاً، والنخبة التي بها من تعلَّم أكثر وارتقى درجات، والرمـز (=السـلطة) سـواء أكانـا نبيـاً هادياً أو إمبراطوراً أو ملكاً أو سلطاناً أو أميراً أو رئيساً حكيماً.

تنتفـي في التـاريخ العـربي والإسـلامي التقسـيمات المطلقـة، وإن فرضـت نفسـها فهـي بدرجات نسبية أشبه بالسلَّم الذي من غيره لا يحصل الوصول إلى الهدف. فـأعلى الـدرجات تترجم التكوين الداخلي الذي يستجلب الاحترام والتقدير والاقتداء، ولا علاقـة لهـا بالتمثيـل الخارجي. إن كثيرا ممن له تكوين داخلي ومع ذلك لا يمتلـك الشخصـية المسـؤولة والعاملـة والفاعلة والمخلصة. فالمواقع الثلاثـة سواسـية في التمثيـل الخـارجي، وإن كانـت درجـات في التكوين الداخلي، مع الالتـزام بـالاحترام وإنـزال الإنسـان منزلتـه بعيـداً عـن التعصُّـب؛ لأن الموقع الذي يشغله الإنسان المحترم هو من أجل تحصيل التنمية بالاحترام أيضاً.

طبعاً، قبل مجيء الاستعمار حصل الانفكاك الذي استدعى هذا الاستعمار بأساليب غير مباشرة سبق وأن أشار إليها ابن خلدون، وحصلت في عصر ملوك الطوائف، كما عبر عنها مالك بن نبي بالقابلية للاستعمار قبل حصول الاستعمار في قولته: "كان في أوائل القرن السابع عشر سفير لملك إسبانية كارلوس الخامس، وكان سفيراً في المملكة التي نسميها اليوم (المملكة المراكشية) كان يكتب تقريراً دبلوماسياً حسب مصطلحات العصر لملكه فيقول: (مولاي.. إن الأمور تجري هنا في مراكش كأنما الله يريد أن يهيِّء لك السبيل)، طبعاً هو أيضاً يفقد هذا المصطلح الذي نحن صنعناه، لكن لماذا صنعنا مصطلح (القابلية للاستعمار)، لأن التاريخ صنع مصطلحاً قبلنا أطلقه على أوضاع معيَّنة تحت اسم (الاستعمار) فكان من واجب المسلمين أن ينتبهوا إلى أن الاستعمار مجرد بذرة صغيرة حقيرة، ما كان لها أن تنبت وتؤتي أكلها لو لم تتهيَّأ لها التربة الخصبة في عقولنا ونفوسنا."[1] قبل هذا، كان المجتمع العربي والإسلامي لا سيما في عصوره المزدهرة أقرب إلى البنيان المرصوص في عناصره السلطة والنخبة والعامة، بينما شكَّلت القيم لحمة الترصيص كما في الشكل الرقم (3). وهو النموذج التاريخي المثالي والواقعي للترصيص الذي نستدعيه بفعل عدالات السلطة وطموحات النخبة وتضحيات العامة التي تستجيب لمطالب الأمة.



الشكل الرقم (3): أنموذج البنيان المرصوص

(1) بن نبي، مالك. **مجالس دمشق**، دمشق: دار الفكر، (1427هـ/2006م)، ص54.

1- أنموذج بنيان الاستعمار: التكديس:

الناس مستعمَرون في الأرض من قبل خالقهم ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود: 61]، والمراد أن الناس أُسكِنوا في الأرض للعيش والتعمير والسلام، ولكن إذا تحوَّل الأمر إلى استغلال واستدمار فيصير الناس مستعمِرين للأرض ولأبناء الأرض، وينسحب ذلك على المستعمِر العنيف من البشر، وليس على المستعمَر صاحب الأرض المسالم. ولهذا خلقت الأرض لأجل التنمية السلمية، وليس لغرض الاستعمار والاستغلال. إن الاستعمار بوصفه فعلاً بشرياً يحمل الشر للبشر، والخطر ليس في المستعمَر من البشر من قبل الخالق حتى لو كان يختلف في الديانة والقيم والثقافة؛ إذ يمكن الإفادة منه فهو في حكم الجار الذي لا يستغني فيه الآخر عن غيره في أمور تتعلق بالتعاون وتحصيل الخير للجميع. أما المستعمِر بوصفه سلطة بشرية مذِلة فهو مرفوض في دينه وقيمه وثقافته؛ فلا يمكن الاقتداء به؛ لأن الاقتداء بالشر شر (=القابلية للعدوان)، والاقتداء بالغالب غلبة (=القابلية للمغلوبية)، والاقتداء بالمستعمِر استعمار للذات (=القابلية للاستعمار). فأول الشر عدوان فغلبة فمغلوبية فقابلية.

يكون استقدام الاستعمار بفعل ما أصاب البنيان المرصوص من تصدع غير قابل للترميم، نجم عن عوامل داخلية مؤثِّرة، مثل: افتقاد الوازع الديني، والعصبية الجاهلية، وهجر العيش في جماعة، والخمول، وحب الدنيا الجاهزة، والبحث عن بديل خارجي، والتسليم بما أتت به الأقدار من شرور من غير تدافع أو اقتدار. في هذه الحالة فإن الاستعمار يُستقدَم ويُستدعى؛ إذ إن المطلوب يكون عند شروطه طبعاً. فالاستعمار يأتي في شكل منقذ أو خبير أو مبصِّر، كما يأتي مجهَّزاً بأدوات التحضُّر التي هي سلاحه السلمي الذي يستمر به مستعمراً مسالماً لفترة طويلة، بينما يشهر سلاحه العنيف كلما استدعت الضرورة ذلك، ويشهرها بتحضُّر أيضاً تقنع المتحضرين أمثاله، مثل موقف كارل ماركس المرحِّب باستعمار الجزائر؛ إذ لا يزال هذا الفعل السلمي الجذاب والفعل العنيف المنفر مستمرين ومفيدين لكسب وعي من يريد أن يخطب ودَّ التحضُر، أو من يود أن يقبل الآخر؛ لأنه سلمي في غاياته، ولكن هل وسائل

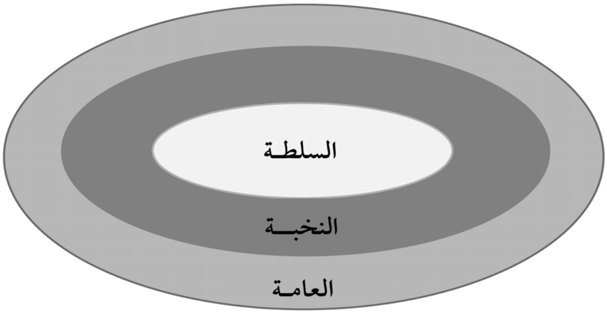
الاستعمار الحضارية سلمية؟

شكَّلت هذه الوسائل الحضارية المطلوبة بوابة للاستعمار؛ إذ إن الاستعمار استعماران، استعمار حضاري سلمي واستعمار غير حضاري عنيف؛ الأول يتكرَّر يومياً ويجذب المريدين، بينما الثاني لا يتكرَّر دائماً فلا يكون حجة أمام المضطهدين غير المرئيين في العادة، وإلا لو كان القتل يومياً ما بقي على الأرض المستعمَرة من أحد، ومن ثم فإن السلم مهم للاستعمار -وليس حالة حضارية إنسانية- لتحضُّر من بقي على المدى الطويل لا سيما ممن رضوا بالاستعمار أول مرة. وبمقاييس العصبية قديماً والإرهاب حديثاً، فإن الاستعمار يحتفظ بطابع سلمي يتمثل في أنه يقتل الناس من جهة، ولكن يعلِّمهم من جهة أخرى ويحضِّرهم، بخلاف العصبية التي خلقت جيلاً جهولاً مقتتلاً، بينما الإرهاب الذي يروِّع المسالمين لا يبشِّر بأية حضارة، ولا يدعو إلى التحضُّر على الإطلاق.

هناك قلَّة أفادت من تحضُّر الاستعمار وأمدَّت في عمره، وهناك كثرة رفضت إرهاب الاستعمار ولم تنقص من عمره، هذا لأن الاستعمار بفعل آلتي السلم والإرهاب، يبرز القلَّة التي يستهويها السلم، ويقمع الكثرة بممارسة الإرهاب، ثم يضرب بعضها ببعض. يكثِر القلَّة ويقلِّل الكثرة، ويحشرهم في دائرة متداخلة ومضغوطة كما في الأنموذج والشكل الرقم (4)، بحيث يكون الجميع تحت مراقبة بعضهم بعضا لحساب الاستعمار. في هذه الحالة تتداخل الدوائر وتتكدَّس وتتضاغط من غير انسجام أو تناسق، يبقيها الاستعمار في فوضى أقرب إلى التكديس. تماماً مثل الأشياء المرمية من غير اتساق؛ حيث يتحول الاستعمار إلى إنسان حضاري، ينفي عن نفسه صفة الاستعماري البربري. وفي الوقت الذي يجرد الدوائر-العامة والنخبة والسلطة (=الرمز)[1]- من غطائها الإنساني، ويتعامل معها على أنها أشياء تنفع وتضر، وإذا نفعت فهي أشياء

(1) طبعاً، لا يوجد سلطة محلية مستقلة في عصر الاستعمار؛ إذ إن الاستعمار هو نفسه السلطة؛ ولكن يوجد رموز يؤهلها الاستعمار لتصبح هي نفسها السلطة بعد الاستقلال، إذا هي رضيت بدور القابلية للاستعمار.

تستجيب إلى حاجات الاستعمار وتشبعها وتمد في عمره، وهي أشياء تضر إذا بـرز فيهـا الفعـل الإنساني وطالب بالحرية وتقرير المصير بوعي إنساني غير مشيَّء.



الشكل الرقم (4): أنموذج بنيان الاستعمار

الاستعمار لا يحِدث الفُرقة وحسب، بل يكثر ويقلِّل، وذلك عندما يضيف (الشيء) للقلَّـة من الناس فيكثرها، وعندما يحرم الكثرة المحرومة من (الشيء) فيقللـها؛ لأن الاسـتعمار يعلـم مدى تعلُّق الإنسان المحروم بـ: (الشيء) والاقتتال مـن أجلـه، ويعلـم علـم اليقـين أن (الشيء) يعد سبباً رئيساً في انحطاط هذا الإنسان، سواء عـبر الـترف لـدى القلَّـة أو عـبر الحرمـان لـدى الكثرة. إنها فطنة الاستعمار لأهمية الإشباع والحرمـان بـأدوات شـيئية، إشـباعٌ يفيـد منـه مـن يفيد، وكذلك الاستعمار، فممن يفيد الاستعمار إذن؟

يفيد الاستعمار من النخبة والرموز عـلى الـرغم مـن قلَّتهـا؛ لأنهـا لهـا قابليـة للـتحضُّر الشيئي الذي افتقدته بعد أن امتلكته قبل الاستعمار. أما الكثرة فـلا يفيـد منهـا الاسـتعمار؛ لأن لها قابلية للاستعمار بفعل الحرمان من الشيء والميل إلى مـن يحقـق لهـا الإشـباع، فهـي مستعمَرة سلفاً. ومن ثم فإن القابلية للاستعمار خرجت من رحم مـا قبـل الاسـتعمار. ومـن هنا نلفي أن البلد المستعمِر هو شحنة من الأفكار في بلده الأصلي المتحضِّر، بينما يشـارك في لعبة الأشياء في البلد المستعمَر، فالكثرة بالنسبة إليه أشياء يـتصرف بهـا كـيفما شـاء. يخـرج الاستعمار من منطقة الأفكار للترويح عن نفسـه في منطقـة الأشـياء؛ إذ إن كـل فعـل يعـالج بمنطق الشيء، حتى القلَّة فإن أفكارها المتحضِّرة تتشيَّء؛ لأنها تعيش مع المحرومين في دائـرة واحدة كما بيَّنا في الشكل أعلاه.

جـاء الاسـتعمار بمشروع حضـاري، هـذا المشروع هـو الـذي يختـزن بداخلـه القابليـة للاستعمار لدى النخبة والرموز، كون أن الاسـتعمار يحمـل مشروعـاً فيـه الأشـياء الحضـارية الجـاهزة؛ مـا يشـكِّل أيضـاً سر اسـتمرار هـذه القابليـة بعـد رحيـل الاسـتعمار. لا سـيما أن الاسـتعمار الحـديث لم يهجـم مثـل التتـار مـن غـير مشروع حضـاري، وإلا كـان التتـار هـو الاستعمار نفسه، ولرأينا كيف كـان سـيتغيَّر مسـار التـاريخ العـربي في اتجـاه آسـيوي ولـيس أوروبي. إن المشروع الحضاري هو أحد أهم أسرار اسـتمرار الاسـتعمار، ففـي غيـاب المشروع الحضـاري لـدى المسـتعمَر -لا سـيما بعـد الاسـتقلال- تـحضر القابليـة لصـاحب المشروع الحضاري، لـيس لأنـه مسـتعمِر، وإنمـا لأنـه مـتحضِّر. ولـو كانـت النخبـة والرمـوز في وقـت الاستعمار كثيرة عددياً لتعدَّدت أساليبه ووسائله، ومع ذلك كثَّرت القلَّة (=النخبـة والرمـوز) بكثرة الوعود الحضارية للاستعمار، وقلَّلت الكثرة (=العامة) بقلَّة الاهتمام والرعاية والسلم. لقد نجح الاستعمار في قلب موازين القوى (=الكـثرة والقلَّـة)، فكيـف حـدث تقليـل الكـثرة وتكثير القلَّة؟

نعتقد أن تقليل الكثرة يكون بالضغط المعنوي؛ إذ إن الضغط لا يقلِّل وحسب، بل يقتـل أحياناً، وهكذا اسـتمر القتـل المعنـوي البطـيء في زمـن الاسـتعمار. أمـا تكثـير القلَّـة فيحصـل بإشراكها في الكثرة والهيمنة عليها. فمهما كان الضغط على الكـثرة فهـو لا يـؤثر في القلَّـة التـي تتخفى وراء جدر، لا سيما أن القلَّـة بهـا عقـدة الغلبـة لمـن يمكِّنهـا منهـا مهـما كانـت درجـة الضغط عليها من الخارج. فمثل هذا التمكين عبر الآخر -المختلَف أو غيره- كـان حالـة سـائدة ما قبل الاستعمار، وهناك حالات كثيرة مبثوثة في التاريخ العربي والإسلامي، إن الاسـتعمار كـان قارئاً جيداً لهذا التاريخ وعارفاً بنوايا القلَّة تجاه الكثرة.

في مثل هذه الحالات، فإن أول فعل يقوم به الاستعمار أنه يقايض النخبة والرمـوز بـــ: (الشيء) مقابـل (القـيم)، سـواء بمعـارف مجـرَّدة مـن القـيم تسـتجيب للطبيعـة التنويريـة للاسـتعمار أم بتوزيـع مناصـب شـيئية تـراكم الأشـياء. فالقلَّـة تكـثر بـــ: (المعرفـة) غـير القيميـة التـي يرتضـيها الاسـتعمار عـلى مسـتوى النخبـة، وبالمـال الجـاهز عـلى مسـتوى الرموز. بينما الكثرة تُحرَم مـن المعرفـة والمـال فتصبح قلَّـة، فيكـون المحـروم أشـبه بـالقزم

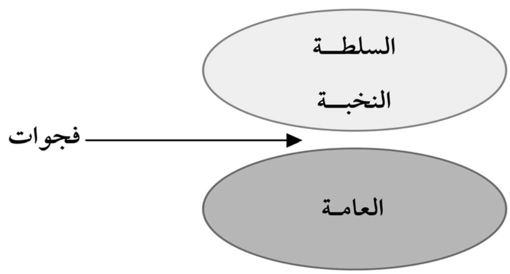
غير المحترم. إن الاحترام في أيام الاستعمار لم يكـن يلتفـت إلى منعـدم المعرفـة والشيء مهـما كانت كثرته؛ لأن الكثرة الطبيعية ذات الإشباع القيمي تقـف عالـة عـلى الاسـتعمار، وتشـكِّل خطراً على حاضره ومستقبله، ومن جهة أخرى يدعم الاستعمار النخبة والرموز كونها قليلـة، فهي محسوبة لديه ومدروسة، ولا ترهق ميزانيته الشيئية، لا سيما أن الاسـتعمار يعـزِّز مـن وضعيته لما يجعل القلَّة مهيمنة على الكثرة في الداخل، فهي بنيتهـا التـي مـن غيرهـا تضـيع الكثرة وتتوه، كما يجعل هذه القلَّة كثيرة أيضاً بحكم أنها تستجيب للاستعمار الذي به كـثرة هو الآخر.

وهكذا، فـإن النخبـة والرمـوز تكـثر في الـداخل بتأثيرهـا المعـرفي والشـيئي؛ إذ إن الكـثرة تجهل أسرار اللعبة. وإن التأثير والدعم يحـوِّلان القلَّـة إلى كـثرة، وإن الآخـر المسـتعمِر عنـدما يتحالف مع الداخل مهما كانت قلَّته، فإنه يعمل على تغيير موازين القـوى، فـأي اسـتعمار أو احتلال له قابلية للسقوط إن لم يجد الدعم الداخلي كما في اليابان مثلاً في نهايـة فـترة العزلـة المتزامنة مع الدعوة العنيفة للانفتاح من قبل الجنرال بـيري الأمـريكي، وبعـد الحـرب العالميـة الثانية. وأي شعب سيكون له القابلية للاسـتعمار إذا أثَّـرت فيـه نخبتـه ورمـوزه سـلباً، وذلـك بوصف أن هذه القلَّة تعد قطعة لحم ودم من هذا الشعب. إن القابلية للاستعمار تفكِّـر لهـا النخبة والرموز وتزرعها في جسد الـدائرة الضـاغطة بحيـث تمـس الجميـع وتفتـك بـأغلبيتهم. والذي يصاب في العمق هو الكثرة التـي لا تملـك إلا (القـيم) التاريخيـة الـذي جـاء الاسـتعمار لاستئصالها، بخلاف النخبة التي تمتلك (المعرفة) التي هي في الغالب غير قيمية، والرمـوز التـي تمتلك (الشيء) الجاهز.

إنَّ كثيراً من الدول قد ولجت مرحلة ما بعد الاستعمار بعد لأي؛ لأن الـدعم الـداخلي بدأ يقل لأسباب داخلية وخارجية، ولكن قبل أن يتراجع هذا الدعم كانت ملامـح مـا بعـد الاستعمار قد تشـكَّلت وفـق لعبـة القلَّـة والكـثرة. وهـي مرحلـة يفـترَض أن تجسَّـد عـلى مستوى (الحرية الهامشية) التي خرجت من رحم الضغط، والتي ستسـتمر عـلى اسـتحياء تخدع الناظرين والمتابعين وأصحاب الوعي الزائف، كما سنرى في النموذج الثاني.

2- أنموذج بنيان القابلية للاستعمار (=القابلية للمغلوبية): الغثاء:

وفق لعبة القلَّة والكثرة، فإن مرحلة ما بعد الاستعمار تجنح إلى إحداث صراع داخل القلَّة؛ إذ يتغلَّب الشيء الجاهز والمجهَّز على المعرفة غير القيمية، فتتفوَّق السلطة على النخبة، ويحدث الغثاء حيث تصبح العامة غير موجودة على مستوى الفعل؛ لأن الغثاء صنيعة التخلف الذي هو صنيعة الإرث الاستعماري. وبفعل الحرية الهامشية تحدث لعبة الانفجار الداخلي الناجم عن رحيل الاستعمار، إلى جانب صعوبة تعايش القلَّة مع الكثرة ما بعد الاستعمار، فتبرز دائرة القلَّة، فتعلو على دائرة الكثرة، وهو علو لا يخلو من استعلاء؛ إذ إن دائرة القلَّة تشمل السلطة وبعض النخبة التي تفيد من السلطة ولا تعارضها؛ بينما النخبة المتبقيَّة تنحشر في دائرة العامة فتُنسى وتُهمَّش، مفضِّلة الصمت أو المعارضة الشكلية التي قد تسبب لها مضايقات، وتستجلب لها معاناة. ووفق هذا الانفجار الذي يحدث في غياب الحريات الأساسية، يتشكَّل بنيان القابلية للاستعمار(= ما بعد الاستعمار) كما في الشكل الرقم (5) من غير نخبة ظاهرة ومؤثرة، بل تكون موزعة على دائرة العامة بشكل غير مؤثر، وعلى دائرة السلطة بشكل رمزي.



الشكل الرقم (5): أنموذج بنيان القابلية للاستعمار (=القابلية للمغلوبية)

مثل هذه الحرية الهامشية قد يفيد منها العامة إلى حدٍّ ما فتلامس حاجاته الضرورية، كما أمكنها أن تبلِّل جفاف حياته وما عانت من ويلات الاستعمار وقاست، ولكن هذه الحرية الهامشية تهمِّش النخبة التي هي أكبر من هذه الحريات الضيِّقات، كونها تحتاج إلى حريات واسعات من أجل تغيير رؤية الحاضر وإبداع المستقبل.

من جهة أخرى، فإنه ما بعد الاستعمار تدخل السلطة والنخبة في صراع على الإرث الاستعماري، ومن يمتلك الشيء الجاهز والمجهَّز تحصل له الغلبة كما هو الشأن مع السلطة التي تستبعد النخبة الطامحة، وتهيِّئ لها نخبة من عامة الشعب تترجم لها آمالها من غير أن تعين على تجسيدها في الواقع. وهي غلبة يكون فيها المغلوب مائلاً ميلاً ملتوياً حول الغالب، فيقلِّده في أسلوب حياته تقليداً معوجاً.

وبما أن الشيء والمعرفة لا يلتقيان كما رأينا ذلك في أنموذج بنيان الاستعمار، فإن إرث الاستعمار يستمر في إحداث تفريق القلَّة والكثرة معاً، فيتركَّز الشيء لدى السلطة، وتتركز بعض المعرفة لدى النخبة، وتُحرَم العامة منهما. وتصبح اللعبة أن السلطة محرومة من المعرفة (=حرمان في شكل رفض واستبعاد للمعرفة من دائرتها)، والنخبة محرومة قسرياً من الشيء، والعامة تستمر محرومة منهما معاً.

إن الحرمان هو إرث استعماري يقف عائقاً أمام استواء بنيان ما بعد الاستعمار واكتماله، فلعبة الشيء والمعرفة ما بعد الاستعمار، هو أن الذي يمتلك الشيء الجاهز يحاول أن يضعف المعرفة ومقتضياتها حتى تبقى المعرفة تابعة للشيء، بينما الذي اختار الهجرة من النخبة -في الغالب- تكون معرفتها فارغة من الهم الجماعي، فيفضلون العيش في تحضُّر يغنيهم من أن يعيشوا في أمة، فينتقلون من دائرة الأمة إلى دائرة التغريب التي يفصلها عن العامة ويبقيها في عداء مع السلطة، يقول فالنر: "نستطيع دخول الدائرة ومغادرتها وتغييرها متى نشاء، لكننا نخضع دوماً لتوجيه الحركة الدائرية، عامة لا نستطيع مغادرة الدائرة، لكننا نستطيع بالمقابل اختيار صنف من أصناف الدائرة التي نحبذ وجودها في اللحظة المخصوصة؛ يعني التغريب تغيير الدائرة بفضل وضع دائرة جديدة."[1]

وإذ يترجم الحرمان القابلية للاستعمار لدى السلطة والنخبة، فإنها تبقى متعلِّقة بإرث الاستعمار وتعضُّ عليه بالنواجذ حتى لا تُحرَم في حاضرها ومستقبلها. وفي الغالب تحدث

---

(1) فالنر، فريتس. **العلم وسؤال الثقافة: مقاربة بنائية جديدة لفلسفة العلم**، ترجمة وتقديم: عز العرب لحكيم بناني، فاس: مطبعة آنفو برانت، ط1، 2002م، ص126.

هذه اللعبة بشكل آخر ما بعد الاستعمار خوفاً من الفشل في إدارة البلاد والعباد؛ إذ يظل شبح الاستعمار حاضراً وطريقته في التسيير مهيمنة، فيستمر البناء ناقصاً ومبتوراً، بحيث تعكس النخبة المعارِضة صورة الاستعمار وتستدعيه كما يتصورها الرموز؛ ما يفضي إلى تهميش النخبة وإقصائها، أو توزيعها بين العامة والسلطة، فلا يكاد يظهر في البنيان غيرهما. وفي غياب النخبة، لا تقلَّل الكثرة وحسب كما كان الشأن في بنيان الاستعمار، وإنما تصبح غثائية لكثرتها غير المنتظمة والفاقدة للنخبة المرشدة. فالغثائية صفة ما بعد الاستعمار حتى يستمر إرث الاستعمار فاعلاً، بعد أن كان التكديس من طبيعة الاستعمار الذي يتعامل مع الإنسان بوصفه حالة سجينة تتضاغط، أو أنه أشياء تتراكم.

ما بعد الاستعمار يحصل تقسيم للإرث الاستعماري، الذي يبقي العامة في أرضها، بينما السلطة -التي كانت عبارة عن رموز- هي من تدير شؤون العامة؛ إذ تصبح الرموز هي نفسها السلطة. أما بعضهم من النخبة التي بها قابلية للاستعمار فترحل مع الاستعمار لأسباب نفسية ولغوية وتعليمية؛ إذ يرى بن نبي أن مثل هذا النموذج يكون فيه "90% من (النخبة) الإسلامية المحتكة بالثقافة الغربية."[(1)] وبقية النخبة التي لم ترحل في الغالب تكون عديمة التكوين بمفهوم ما بعد الاستعمار فلا تكون مؤثرة، وفي الغالب تدخل في صراع مع الرموز؛ ما يدفع السلطة إلى تهميشها وإضعافها، فيأتي البنيان ما بعد الاستعمار ناقصاً.

وفي هذه الحالة، فإن الحرية ستنتقص من أطرافها عما كانت عليه في وقت الاستعمار، على الأقل في ذلك الوقت كانت النخبة تتعاطف مع العامة وتوصل رسالة التعاطف إلى الاستعمار والرموز معاً، وذلك على الرغم من بطش الاستعمار الذي كان يحدث من حين لآخر. أما ما بعد الاستعمار فيفترَض أن تكون حرية أكبر، وهذا ما لم يتحقق طبعاً في ظل إقصاء النخبة المتعاطفة مع مطالب العامة، ومن ثم فإن القابلية للاستعمار تستمر في غياب الحرية التي كانت شبه هامشية وقت الاستعمار، وهمِّشت ما

(1) بن نبي، **في مهب المعركة**، مرجع سابق، ص132.

بعد الاستعمار، فتتدحرج العامة إلى تلك الفترة الاستعمارية وتعيشها، وتكاد تسترجعها وهي تعيش مرحلة ما بعد الاستعمار. إن الاستعمار الذي يستعبد الناس، ما زال إرثه (=القابلية للاستعمار) يواصل مسلسل الاستعباد بأشكال مختلفة ومتباينة ومقرفة؛ إذ "يفوق عدد العبيد في العالم اليوم عددهم في أي وقت مضى في تاريخ الإنسانية."[1]

3- أنموذج بنيان التنمية: الاختزال:

عندما تبرز المعرفة لا سيما إذا كانت عالمية، ويكثر الشيء الجاهز المؤثِّر عالمياً أيضاً، تكون الحاجة إلى التنمية أقوى وأشد؛ لأن المعرفة باتت تعي دورها الطبيعي، وهو تحصيل التحضُّر الذي لا يكون إلا عبر التنمية. أما أصحاب الشيء فيفطنون إلى أهمية استثمار المال لزيادة عملية التراكم المادي وتحصيل الربح. أما الذين في السلطة فيفكرون في الخروج من المحلية والتحول إلى العالمية، وذلك عبر المعرفة والشيء، التنمية والاستثمار، ولكن حيث يوجد الشيء الجاهز يوجد الفساد المجهَّز. وحيث توجد معرفة متشيِّئة لا تفضح هذا الفساد، فمعنى ذلك أن القيم غائبة وتكاد تنحصر في دائرة العامة فقط، التي لا تمتلك أدوات التغيير المباشر لأسباب تعليمية وسياسية، فيحصل استبعاد العامة من حقل التنمية؛ إذ "يتعارض الاستبعاد الاجتماعي مع مبدأ الفرص المتكافئة من ناحيتين على الأقل: أولا، يؤدي الاستبعاد الاجتماعي إلى وجود فرص تعليمية ومهنية غير متكافئة، وثانياً، يشكل الاستبعاد الاجتماعي في الواقع إنكاراً للفرص المتكافئة في ما يتصل بالأمور السياسية."[2]

في ظل هذا الوضع الفجوي والمأسوي، تفقد النخبة علاقتها بالعامة، وتقترب من السلطة كلما تشيَّأت المعرفة؛ لأن دائرة السلطة لا تتقبَّل الدوائر الأخرى إلا إذا أتت

---

(1) سكينر، بنجامين. "عالم مستعبَد"، **مجلة الثقافة العالمية**، العدد (160)، السنة28 (مايو-يونيو2010م)، ص148.

(2) هيلز، جون. ولوغران، جلوليان. وبياشو، دافيد (محررون). **الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم**، ترجمة: محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة (344)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007م، ص46.

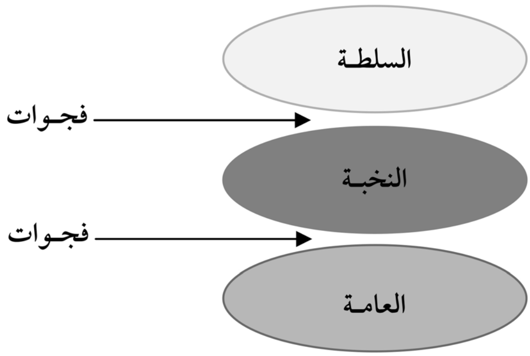
متشيِّئة. إن تشييء (القيم) هو أن تُفرَغ من روح التوجيه والتذكير. أما تشييء (المعرفة) هو أن تُفرَغ من روح النقد والتغيير، لا سيما أن الشيء لا يتغيَّر ولكن يغيِّر. إن القيم والمعرفة تغيِّران إذا كانتا متشيِّئتين، ولكن بما يرضي السلطة ويتوافق مع الشيء لديها؛ لأن الشيء الذي لدى السلطة يتحكَّم فيها ولا تتحكَّم فيه. فإذا كان جاهزاً فهي تخاف من فقدانه؛ ففي الخوف من فقْد الشيء استبداد الشيء نفسه. وإذا كان الشيء مجهَّزاً من قبل الإرث الاستعماري فإنه يزيد في اختزال التنمية؛ لأن الشيء المجهَّز يكون مجهَّزاً بشروطه التي هي ليست في مصلحة قيم العامة بالتأكيد، وقد تفيد منها النخبة التي هي في الغالب تغترف المعرفة من مستنقع الإرث الاستعماري؛ إذ "إن النخب المحلية التي أفرزها النضال المناهض للإمبريالية، الثوري أو الإصلاحي، الليبرالي أو الاشتراكي النزعة، لم تر أية غضاضة في أن تستقر على نحو مريح داخل الإطار المرسوم من قبل الدول الاستعمارية السابقة، فالجذب الذي مارسه النموذج التقني-الديمقراطي كان أقوى من أن يقاوم، ومن المحقق أن هذا التعميم يستدعي بعض التحفظات الهامة، الجديرة بأن تكون موضع تأمل وتفكير، لا سيما أنها نادراً ما تؤخذ بعين الاعتبار في التحليل."[1]

ومع ذلك، ندرك تماماً أنه حيث توجد النخبة توجد التنمية. وإن العودة الموفَّقة للنخبة من الخارج أو تلك التي حصلت على تعليم جيد في الداخل، فرض بنياناً جديداً بدخول النخبة بوصفها حجراً أساساً في البناء، يتخذ شكل الوسيط بين الشعب والسلطة، كما هو مبسوط في شكل بنيان التنمية الرقم (6). ومع ذلك يظل إرث الاستعمار عالقاً في البنيان تشهد على ذلك الفجوات التي تزيد من مسافة الاختزال التي يكون ضحيتها العامة غير المتحضِّرة، لا سيما أن النخبة التي تحضَّرت في غير جماعتها (=الأمة)، يصعب أن تعيش في جماعة غير متحضِّرة. وهذا ما يجعل التنمية اختزالية غير متحضِّرة أيضاً؛ لأن النخبة لم تتحضَّر في جماعة، والعامة ليس جماعة متحضِّرة بعد، وإن القاسم المشترك بين تحضُّر النخبة والتحضُّر في جماعة هو غياب

---

(1) قرم، "الإبداعية وأزمة القيم"، مرجع سابق، ص67.

القيم المشتركة التي أمكنها أن تقلِّص الفجوات، وتقف أمام الإرث الاستعماري الذي بات يحدد طبيعة التحضُّر ويؤشِّر إليها.



الشكل الرقم (6): أنموذج بنيان التنمية

ليس هناك تفاهم بين العامة والنخبة حول معنى مشترك للقيم، علاوة على غياب التفاهم بين النخبة والسلطة. فالنخبة ترى أن الحرية هي أصل القيم وتفهمها داخل مرجعيتها المعرفية التنويرية، ولكن السلطة لها موقف خاص من الحرية، وتفهمها داخل مرجعيتها التسلطية، وتؤطرها داخل حدود إجرائية معينة، قد تضايق النخبة ولا تضايفها، وترى أنها تشكِّل عائقاً أمام الإسهام في التنمية، في الوقت الذي تفهم العامة الحرية فيما لا يتناقض مع الماضي والتقاليد والأخلاق. إن العامة وبعض النخبة تفهم الحرية في إطار العبودية للخالق، كون أن الإنسان عبد لخالقه، وإذا فرضت عليه الحريات التي تسيء لأن يكون عبداً صالحاً فسوف يفقد هذه العبودية التي يراها أنها تجلب له الراحة والطمأنينة والسلام؛ إذ إن الإنسان العبد ليس بحاجة إلى حرية مفتوحة تزاحم عبوديته لله، فهناك ضرورات في الحرية وحاجات مطلوبة لممارسة عبوديته. أما التحسينات في الحرية والإضافات غير المبرِّرة فيرى أنها لا تجلب الأفعال الحسنى، بل تفتك بالمجتمع إذا كان مجتمعاً قائماً على عمل الإحسان واحترام عبودية الإنسان. فالإنسان العبودي لا يستطيع أن يكون خليفة في الأرض إلا إذا مارس العبودية لله في الأرض أيضاً؛ إذ إن القيم تدخل لاعباً أساسياً لكبح المعرفة المتشيِّئة.

في هذه الحالة يحصل اختزال في التنمية بوصفها طريقاً للتحضُّر، نظراً إلى الاختلاف حول قيم التنمية، فالعامة باتت على قدر عال من التعليم وترنو إلى الأفضل أيضاً كبقية النخبة والسلطة؛ إذ تبدأ العامة في الخروج من غثائيتها مطالبة بالتنمية التي تقوم على القيم التي أغلبها قد انعدم بشكل عملي في بنيان الاستعمار، وبنيان ما بعد الاستعمار لا سيما لدى النخبة والسلطة. ومع ذلك فإن بنيان التنمية المختزَلة في الغالب يجنح إلى التخلف أو تنمية التخلف أو التنمية المشوَّهة؛ لأن هناك اختلافاً في فهم وظيفة القيم وكيفية ترجمتها إلى ما بعد تنمية متحضِّرة بالقيم؛ ولأن تأويل القيم سواء أكانت إسلامية أم محلية يؤدي إلى نسف التنمية، مثلما أسهمت (قيم البانتشاسيلا)[1] الإندونيسية في استفحال الفساد الذي ينخر الاقتصاد الإندونيسي.

يعد هذا الاختلاف حول القيم ظاهرة صحية، تستبعد الحالات الاستعمارية المرَضية؛ إذ إن بنيان التنمية فيه قابلية للتراحم مع القيم، والحرية نواة التنمية التي تشكل القاسم المشترك بين النخبة والعامة على الأقل؛ إذ تفهمها العامة بأنها العدالة، وتفهمها النخبة بأنها الديمقراطية، وتفهمها السلطة بأنها الأمن الوقائي، وهي مرحلة مهمة أمكنها أن تفضي طبعاً إلى ما بعد التنمية عبر توسيع دائرة الحريات، بوصف أن الحرية هي رأس القيم، وأنها القاسم المشترك بين السلطة والنخبة والعامة. وهي أيضاً تشكِّل خطراً على مستقبل الإرث الاستعماري الذي يرفض الحرية شكلاً ومضموناً؛ إذ"تفترض سيرورة الانتقال، بعوائقها وصعوباتها، وبأشكال الخصاص في الكفاءات الديمقراطية، بالضرورة تحرير الإعلام، ولا سيما السمعي والبصري منه، وتوفير شروط جديدة لتقديم منتوج (وطني) قادر على خلق أسباب المصالحة مع انتظارات المشاهد عوض تركه لقنوات عربية و(إسلامية) تحركها أجندات لا تخدم، وتثبت الأيام أنها لا تخدم البناء الديمقراطي."[2]

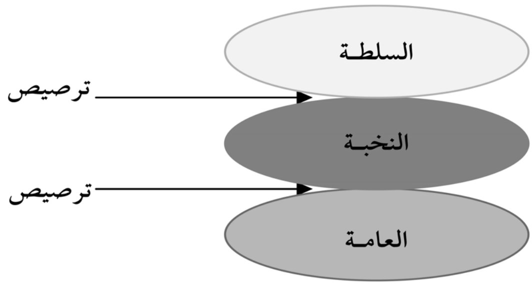
(1) لمزيد من التفاصيل. انظر:

- يوسف، ناصر. "حواجز بنيوية في مسيرة التنمية الإندونيسية: من سوكارنو إلى سوسليو"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد (42)، العدد (1)، (يوليو-سبتمبر 2013م)، ص371-410.

(2) أفاية، محمد نور الدين. "التحرر من السلطوية والديمقراطية المعلقة"، **مجلة المستقبل العربي**، العدد (391)، السنة (34)، (أيلول 2011م)، ص31.

4- أنموذج بنيان ما بعد التنمية: الترصيص:

يشير بنيان ما بعد التنمية إلى أن القيم باتت لحمة الترصيص للبنيان كما هو في الشكل الرقم (7)، وأن الشيء والمعرفة يتجهان نحو فك الارتباط مع الإرث الاستعماري؛ إذ لا نرى أن التنمية تتحقق من غير تحصيل التفاهم حول ماهية القيم ووظيفتها. فالناس مهما كان تحضرهم، فإنهم لا يقفون على أمر سليم، ولا يؤدون فعلاً صحيحاً إلاَّ إذا وحدتهم القيم، لا سيما إذا كانت القيم في حد ذاتها تنمية. كما يعني أنموذج ما بعد التنمية أن النخبة صارت ناضجة وقادرة على مخاطبة السلطة بلغة الحياة -وليس بلغة الحق وحسب- فتطالب بالحق في الحياة وفي الصحة وتوفير الحاجات السياسية والاقتصادية للعامة، كما يرى دولوز أن النخبة في الغرب تقدمت بالمجتمع كثيراً بفضل سلطتها المعرفية، يقول: "لقد بات المثقف أو الكاتب، قادرين إذن على أن يتكلما لغة الحياة، بدل لغة الحق."(1)



الشكل الرقم (7): أنموذج بنيان ما بعد التنمية

إن أنموذج ما بعد التنمية يعني حصول تقدم نحو التنمية الإنسانية التي لا نراها تستديم إلا بالتنمية التي تديرها القيم؛ لأن وظيفة القيم ترصيصية وليست تأسيسية. فالتنمية قد تؤسس للحاضر، ولكن القيم ترصِّص للمستقبل. إن القيم ليست تلك التي

---

(1) دولوز، جيل. **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م، ص99.

تعيد الإنسان إلى الماضي، وإنما هي التي تتقدم مع تقدم الإنسـان. وإذا لا يريـد هـذا الإنسـان أن يتقدَّم إلى الأمام، فإن القيم ترجع به إلى الوراء فتنتقم منه. لماذا يتأفَّف الإنسان من القـيم بينما هو متخلف؟ فهل وظفَّها إنمائياً حتـى تكـون سـبباً في تراجعـه؟ لمـاذا لا تخلِّفـه وهـو في المسجد، وهو يربي أولاده عليها ويحرضِّهم على العض عليها بالنواجذ؟ أما آن لهذا الإنسـان أن يعرف أن تخلفه ليس بسبب الشيء الذي لا يمتلكه، وإنما بسبب ضياع القيم منه بعـدما كـان يمتلكها، سواء أكانت قيم الحرية أم قيم العبودية.

والتنمية التي ليست ميزة من صنع الإنسـان تكـون ضـحية للقـيم المهـدورة، فهـي إن صحَّ التعبير تنمية مغدورة ومغرَّر بها، تفضي إلى تخلف ينتقم من الإنسان الذي خان قيمه، على نحو ما يحاجج مالك بن نبي.

لقد كان للقيم دور عظيم في تشكيل الحضارات، وليس في تصـميم التنميـات وحسـب. وإذا كانت القيم هـذا دورهـا فلـماذا يطالهـا التهمـيش ويصـيبها؟ وهـل يسـتطيع الإنسـان العاقل أن يهمِّش تاريخاً وحضارة ما كان لهما أن يقوما من غير قـيم؟ لا نسـتطيع أن نفهـم لماذا يصرُّ الإنسان على تهميش القيم، بينما يبحث عـن التنميـة التـي لا تحصـل إلا بـالقيم؟ فهل قامت تنمية الناجحين من غير قيم؟ لا نتحدث عن قيم العبودية التـي تـربط المخلـوق بخالقه، وهي قيم لا شكَّ في أنها ضرورية كونها توجِد في الإنسان القابلية للتنميـة والخلافـة في الأرض، التي لا تقوم بالفساد، والظلم، والغش، والبخس، والهدر، والترف، والاتكـال. فقـيم العبودية التي تحرِّم هذه الصفات السيئة هي قيم عالمية لتنمية عالميـة أيضـاً؛ إذ إن عقـلاء العالم يبحثون عنها، ولكن في الوجه الثاني منها المتمثل بقيم الحرية.

إن قـيم العبوديـة وقـيم الحريـة وجهـان لعملـة واحـدة، والفـارق أن المسـلم لأسـباب دينيـة -أخرجتـه مـن الجاهليـة- لا يسـتطيع أن يحـارب هـذه الصـفات السـيئة إلا بقـيم العبودية، وإذا استبعدها تملكته الفوضى الجاهليـة، واسـتعاد سـيرته السـيئة. بيـنما الإنسـان الأوربي وغـيره فيقـوم لأسـباب تنويريـة تاريخيـة بالـدفع بهـذه الصـفات القبيحـة وتجريمهـا،

ولهذا فإن مظاهر الإسلام تكاد تكون منتشرة في الدول المتقدمة؛ لأن هذه الصفات السيئة التي تجرَّمها قيم العبودية تكاد تكون منحسرة وغائبة، يقول غليون: "ولا شك أن العرب وغيرهم سوف يشعرون في المستقبل بندم كبير لتخليهم عن قيمهم الفنية والجمالية والروحية بعد أن تكون قد اندثرت تماماً، واستوعبها الغرب كمصادر تموين واستلهام لتجديدات قادمة وأعاد تصديرها لهم."[1] ما يحيلنا إلى سؤال الشاب الياباني للجابري حول ثقافة النفس والجسد في المنطقة العربية، فكانت إجابة الجابري لطالب ياباني آخر مهتم بالسوسيولوجيا العالمية: "هل تريد أن تدرس ظاهرة انتشار السلع اليابانية، مثل السيارات والإلكترونيات، في الأسواق العالمية؟ ابتسم وحرّك رأسه أن: نعم. فقلت في نفسي: إذن معرفة حقيقة ثنائية (النفس والبدن) لم تعد مرتبطة بما كانت مرتبطة به من قبل من ورائيات. إن الياباني ينظر إليها اليوم كظاهرة ثقافية لا بد من معرفتها بوصفها تهم السوسيولوجيا العالمية التي محاورها تسويق السلع على الصعيد العالمي."[2] ولكون القيم مهمة في صناعة المستقبل، يفترَض من النخبة أن تتعامل مع الأخلاق على أساس أنها شكل من أشكال المعرفة التي بإمكانها أن تسهم في التنمية، كما يفترَض من النخبة أيضاً أن تتعاطى مع هذا التساؤل من غير حذر، "أما آن للأخلاق أن تستعيد حرمتها، وتسترد مجدها الضائع في التأملات الفلسفية المعاصرة، وفي أدبيات التفكير العلمي؟"[3]

تشارك قيم العبودية بشكل قوي في التنمية المركَّبة، ومن غيرها قد لا يستوي البنيان أبداً؛ لأنه كان مستوياً ومرصوصاً بها إلى جانب قيم الحرية. إنها بالنسبة إلى المسلم قيم عبودية؛ لأن الأخلاق التي تجرِّم الصفات السيِّئة هي ترجمة واقعية للعقيدة. وهي أيضاً بالنسبة لغير المسلم قيم نبيلة؛ لأنها قيم مفطورة على فعل الحسن من

---

(1) غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م، ص134-135.

(2) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة مزيدة ومنقحة، 2006م، ص66.

(3) يوسف، أحمد. "السيميائيات التأويلية وفلسفة الأسلوب"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد (35)، العدد (3)، (يناير-مارس2007م)، ص49.

الأعمال. والفارق أن غير المسلم يطبقها في إطارها المادي النافع الذي لا تصبغ عليه روحانياتها؛ بينما المسلم يعيها في إطارها الروحاني ولكن لا يمارسها في أعماله المادية؛ لأن معظم هذه الأعمال ليست بيد العامة الأقرب إلى حبل قيم العبودية، وإنما هذه الأعمال المادية غالباً ما يقوم بها بعض النخبة والسلطة ممن بهم تأفُّف من القيم. وإذ تأتي التنمية مختزَلة وفارغة من القيم، فإنَّها لا تخاطب حاجات العامة.

يقف البنيان المرصوص على قيم العبودية التي تكون مركوزة في دائرة الشعب، وبنسب متفاوتة في دائرتي النخبة والسلطة؛ لأن العامة لا تمتلك شيئاً ثميناً إلا هذه القيم؛ إذ الترصيص يكون بالإيمان الذي يعد من عناصر قيم العبودية التي تضبط قيم الحرية فيكون الرص والتعاون والتفاهم، وليس بالإسلام وحسب الذي قد يختزل فيه المسلم -الذي لم يبلغ درجات الإيمان- قيم العبودية ويعمل على تركيبها بقيم الحرية من غير أن يحصل البنيان المرصوص المستديم. وكلما امتلك الشيء الجاهز قلَّ اهتمامه بالقيم. فمن العامة خرجت النخبة طبعاً، فهي تمتلك المعرفة التي ترى في قيم العبودية أنها تجنح إلى الروحانيات وتعوق التحضُّر. أما السلطة التي تمتلك المال فلا شكَّ أنها تصطدم بقيم العبودية، لأن المال في الغالب يجلب الفساد إذا أدير بشكل سيء، بله (الأموال غير الحقيقية)[1] التي يتداخل فيها الحلال بالحرام.

تختلف قيم العبودية المفطورة على الحرية كما تجلَّت في التاريخ العربي والإسلامي الأول، عن قيم الحرية المنتقمة من قيم العبودية كما تجلَّت في عصر التنوير الغربي، ولا زالت قائمة وفاعلة في العالم العربي المعاصر. فلما تلاشت قيم العبودية المفطورة على الحرية، وأضحت قيماً ضد الحرية نفسها وغير منتجة، تصدَّع البنيان العربي المرصوص وأصابه العطب، واخترقه العدو بكل تلاوينه.

---

(1) لمزيد من التفاصيل. انظر:

يوسف، ناصر. والعرباني، موسى. **رؤية نقدية في أزمة الأموال غير الحقيقية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1432هـ/2011م).

قيم العبودية وقيم الحرية أمكنهما المشاركة بقـوة في عمليـة ترصـيص بنيـان مـا بعـد التنمية، فـيجعلان المعرفـة والشيء، النخبـة والسـلطة في خدمـة القـيم والعامـة. مثـل هـذا البنيان يتطلب الحرية، كي يعبِّر عما بعد التنميـة بحسـب مـا يتشـوَّف إليـه أمارتيـا صـن في مشروعه التنمية حرية؛ لأن بنيان التنميـة بنيـان خـادع ومختـزَل، فهـو قـائم إلا أنـه ملغَّـم بالظلم والفساد، ولو بنسب متفاوتة؛ إذ إن تراكم الشيء الجاهز يخدع هذه التنميـة، الـذي إن تأزم الشيء تأزمت التنمية أيضاً.

إن قيم العبودية غير كافية لإحداث تنمية متماسكة؛ لأن هذه القيم كانت قائمـة في كـل بناء، لا سيما في دائرة العامة، ولكن ظل الواقع متخلِّفاً. فبنيان ما بعد التنميـة يفـرض تفعيـل قيم الحريـة مـن قبـل النخبـة والسـلطة. وتعميمهـا في أوسـاط العامـة التـي تسـاعدها قـيم العبودية على تفعيل قيم الحرية بشكل لا يسيء إلى التعايش معها والإفادة منها.

طبعاً، إن قيم العبودية هي قيم صامتة، ظلت النخبة والسلطة تتزايد بها على العامـة؛ لأنها تُمارَس في صمت وخفية. فالنخبة والسلطة يدعيان أنهـما يمارسـان هـذه القـيم مـثلهما مثل العامة تماماً، ولكن الفساد يظل قائماً إلى جـوار قـيم العبوديـة، ويفضـح نوايـا السـلطة والنخبة، فلا شيء يتغير عندما يخلط الجميـع عمـلاً صـالحاً وآخـر سـيِّئاً. إن بنيـان مـا بعـد التنمية يشترط أن يكون صالحاً إنمائياً في عامته ونخبه وسلطته. والصلاح الإنمـائي هـو نفسـه العدل الإنساني، بمعنى أن يكون هذا البنيان فعلاً إنمائياً وعملاً صالحاً، وإذا التزمـت العامـة بقيم العبودية يكون عملها إنسانياً صالحاً، وإذا التزمت السلطة والنخبة بهذه القـيم يكـون عملهما إنمائياً فالحاً.

تتجلَّى قيم العبودية في الخوف من الخالق، وتتجلى قيم الحريـة في عـدم الخـوف مـن المخلوق، وإن انعدام الخوف حالة تحصل ما بعد التنمية، ولـكي تحصـل التنميـة وتسـهم في بنيان ما بعد التنمية وترصيصه، ينبغي أن تُترجَم إلى قيم الحرية حيـث تُلمَـس. وذلـك كلـه يشكل تحديات ما بعد التنمية، وامتحاناً عسيراً لمدى تماسك البنيان وترصيصه.

كـان في البنيـان العـربي التـاريخي المرصـوص كلـما قـلَّ انعـدام الخـوف مـن المخلـوق بتفعيـل الحريـة المسـؤولة، زاد الخـوف مـن الخـالق بفعـل قـيم العبوديـة، وقـلَّ الإجـرام

والفساد والظلم. كما وأن تحصيل الأمن بقيم الحرية هو ترصيص لبنيان ما بعد التنمية، فكلما كانت قيم الحرية قائمة كان البنيان قائماً هو الآخر ومرصوصاً، وحصلت تنمية مركَّبة تتجاوز التنميات المعرَّضة للهزَّات بفعل غياب الأمن.

في ظل قيم الحرية يكون الشعب وتفريعاته من النخبة والسلطة سواسية إلا ما زاد فيهم بسطة في التكوين الداخلي الذي لا يحتكر التمثيل الخارجي لنفسه. وإن قيم الحرية هي التي تحفظ حقوق المخلوق، ويكون فيها نجاة بنيان ما بعد التنمية من الهزات؛ ولكن ينبغي كبح جماحها بفعل أسمى وأعلى وهو قيم العبودية التي تحفظ حقوق الخالق.

إذن، فبنيان ما بعد التنمية هو الذي تقف فيه الدوائر -العامة والنخبة والسلطة- مركَّبة، وقد تراصت بقيم العبودية بحكم الانتماء البيئي والابتغاء الديني، كما تراصت بقيم الحرية التي تحققها السلطة للعامة والنخبة، بحيث لا يكون للـ: (شيء) حضور مهيمن في هذا التراص؛ فمهمة الشيء أن يضفي على البناء هيبة. لقد كان للشيء حضور مفكِّك في بنيان ما بعد الاستعمار وبنيان التنمية، مما كان يسبب له التصدع وعدم الاستواء. إن في حضور القيم يحصل التحكم في الشيء الجاهز باستحداث آليات فكرية ومعرفية تعين على إبداع الشيء والتحكم فيه.

إن الشيء يكون له سلطة على الإنسان إذا كان جاهزاً أو مجهَّزاً؛ لأن الإنسان يجهل ماهيته وطريقة إيجاده؛ فمتى كان الابتكار للشيء من داخل البنيان وليس دخيلاً عليه، حصلت التنمية المركَّبة البديلة التي لا تذوب في تنميات أخَر. ومن ثم فإن القيم تنفع عندما تحرِّض على ابتكار الشيء؛ فهل يُرفَض إنسان مبتكر لكونه يجنح إلى قيم العبودية؟ كما تنفع القيم أيضاً عندما تكبح هذا الشيء حتى لا يجنح إلى الاستبداد والتسلط، وهل يُستأصَل إنسان مبتكر لكونه يميل إلى قيم الحرية؟ وإذ نطلب القول الفصل، فإننا نلفي ما يعززه لدى مالك بن نبي في قوله: "إن نهضة مجتمع ما تتم في الظروف العامة نفسها التي تم فيها ميلاده، كذلك يخضع بناؤه وإعادة البناء للقانون نفسه."[1] إن الذي لا

(1) بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مرجع سابق، ص76.

يعبد ربه كما ينبغي -لا سيما في مجتمع العبادة- فإنه ينتظر أن يعبده الناس. وإذا كانت العبادة هامشية لدى السلطة، فإن مطالب العامة ستكون هامشية لديها أيضاً.

إن القيم، سواء أكانت قيم عبودية للخالق أم قيم حرية للمخلوق، تعد ضماناً لاستمرار التنمية المركَّبة واستقرارها، يقول بن نبي: "المبدأ الأخلاقي يقوم بالضبط ببناء عالم الأشخاص، الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء، ولا عالم المفاهيم."[1] ومن ثم، فإن قيم الأنسنة، والعبودية، والحرية، والمعرفة، والوقت، تؤشر إلى المسالك الإنمائية المرنة والمفتوحة على نحو ما سنبسطه في الفصل الثالث.

---

(1) بن نبي، مالك. **تأملات**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط10، (1433هـ/2012م)، ص148.

الفصل الثالث:

مسالك التنمية المركَّبة ومؤشراتها

﴿ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً ﴾ [النحل: 69].

"عندما تضلُّ طريقك، فمن الأفضل أن ترجع من حيث أتيت ".

[مثل إفريقي]

لا نشتط في المقايسة بين خلية النحل والتنمية المركَّبة؛ إذ طالما ألهمت الحيوانات الإنسانَ على الإبداع؛ فالطائرة محاكاة للطائر، والسيارة محاكاة للحصان. أوَ ليس اليابان تحاكي القردة في سرعة التقليد، وتحاكي القطيع في التحرك والتعاون؟ ألم نجد شيئاً محاكياً لعمل النمل وخلية النحل في نماذج العصور العربية والإسلامية المزدهرة؟ حتى أن الحال قد تكرَّر بامتياز في المجتمع الياباني الحديث.

صحيح أن الإنسان والحيوان مختلفان ومتناقضان لا يلتقيان، ولكنهما من صنع خالق واحد أحد، وكلاهما أمامهما مسالك مذلَّلة بإذن ربهما،﴿ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً ﴾ [النحل:69]؛ إلا أن الإنسان مقيَّد بالقيم ومتحرِّر بالعقل، مقيَّد بقيم العبودية ومتحرِّر بقيم الحرية. ومن ثم فإن الحرية تكون مذلَّلة إذا تراحم العقل مع القيم، فتصير رحمة التقيُّد واسعة تُترجَم إلى حرية مسؤولة؛ إذ لا مسلك من غير سبيل، ولا تذليل من غير سبيل أيضاً. وعليه، فإن المسالك تكون مذلَّلة باتباع السبيل التي هي قيم العبودية بالنسبة إلى الإنسان الذي يرغب في معانقة قيم الحرية، من غير أن يعيش التناقض الذي يورده مسالك التنمية الضنك؛ لأن استبعاد قيم العبودية من عملية التنمية هو من قبيل الإعراض عن ذكر الله، لا سيما إذا ما تعلق الأمر بأهل الوحدانية ممن ارتضوا الإسلام ديناً لهم؛ وإذ "يكون الإنسان واعياً بقيمة القيم، فإن ذلك قيمة في حد ذاتها."[1]

(1) المنجرة، المهدي. **قيمة القيم**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط3، 2008م، ص15.

التنمية المركَّبة مثل خلية النحل في بنائها، وترصيصها، وتعاونها، وثمرتها. فمثلما أن النحل بوصفها مخلوقاً تسلك ذلل ربها، فكذلك يفترَض من التنمية المركَّبة في عناصرها الإنسانية المخلوقة أن تسلك ذلل ربها عبر قيم العبودية وقيم الحرية معاً، فلا تعسر عليها السبل، بل تُيسَّر. أما إذا عجزت التنمية المركَّبة في عناصرها الإنسانية الثلاثة -السلطة، والنخبة، والعامة- عن أن تسلك لديها قيم العبودية مسلكاً سوياً، فإن قيم الحرية ستسلك مسلكاً سيِّئاً. إن التاريخ العربي والإسلامي مبثوثة دروسه وعبره فيما يخص العلاقة الوشيجة بين قيم العبودية وقيم الحرية، فإذا كانت العلاقة موصولة وإيجابية كانت التنمية مركَّبة ومفيدة للعامة، وإذا كانت العلاقة مفصولة وسلبية كانت التنمية مختزَّلة فلا يفيد منها العامة. ومن ثم قد لا تحصل دينامية للتنمية المركَّبة؛ وإذ نلفي الدينامية هي التي توصل المداخل بالمخارج في الوقت الذي تكون فيه المداخل ضيقة غير مذلَّلة، فإن المخارج ستكون مسدودة غير مسهلة.

تروم التنمية المركَّبة تحسين معيشة الإنسان وتعزيز قيمه ومعارفه، وزيادة في محصول الأرض أو الشيء، وإضافة في كمية الوقت، إنها جميعاً تشكِّل منتوجات الحضارة التي هي التنمية نفسها. إن التنمية عندما تتركَّب فإن عناصرها تترتَّب؛ إذ التراتب يشترط التراكب. وإن العناصر قد يحصل لها الترتيب، ولكن من غير تركيب قد تتغاير مراتبها وتتزاحم مراكبها، فتنكسر أمام منافسيها ولا تنتصر مهما تعددت عناصرها إن لم تتآزر فيما بينها. وإذ نلفي العدد لا يغني عن التركيب شيئاً، فإن الأعداد القليلة المركَّبة تكون في وضعية أفضل من الأعداد الكبيرة غير المرئية. إن الترتيب يستدعي التركيب حتى تأتي الأمور واضحة ومفهومة ومعدودة، ومن غير الترتيب تصبح غير واضحة حتى لو تركَّبت، ومن ثم فإن التنمية المركَّبة تستدعي أشكالاً جديدة من القيم والمعرفة والحس التاريخي والقدرة على نقد الذات. فعندما تؤثر المعرفة العالمية غير القيمية في تصرفات الناس وسلوكياتهم، تتحول القيم إلى طقوس تُمارَس ونصوص تُؤوَّل، وليس نظاماً في الحاضر وضماناً للمستقبل وأماناً للماضي.

ومن هنا نجزم أن التنمية المركَّبة يتعسَّر عليها النجاح إن لم تحصل في أجواء إنسانية وجماعية وبيئية؛ إذ تأتي القيم لضبط شطط الشيء وتشيّء المعرفة. فإذا كانت الجماعة الإنسانية حاضرة وفاعلة ومتناغمة ومنسجمة، حصل الفعل الإنساني بأبعاده الجسدية والنفسية. وعليه، فإن التنمية المركَّبة هي التي تنشدُّ إليها العناصر الإنسانية، وتُشَدُّ بالعناصر الأخرى من شيء ووقت. فالتنمية المركَّبة انشداد واشتداد، فلا هي استبداد للعناصر الإنسانية أو انسداد للعناصر الأخرى. إن التنمية المركَّبة لا تأتي مركَّبة إلا إذا تركَّب الإنسان نفسه؛ فهي تنمية مركَّبة؛ لأنها ميزة من صنع الإنسان، وإن البنيان المرصوص لا يحصل إلا بالحضور الكلي والفعلي للإنسان. نتفق ، إذا، على أن الإنسان هو المكوِّن الرئيس لهذا البنيان؛ هذا الإنسان الذي يمتلك أدوات الحرية في إدارة الأفكار والأشياء، ولكن تكون حرية غير منتقصة الأطراف، وتمتح من القيم حريتها كاملة، وتجترح منها أفكارها وأشياءها؛ لأن القيم مكسب بيئي لا يجادل فيه أحد إلا إذا كان دخيلاً أو أصابه خلل، والمجادلة حول القيم مناكفة للتنمية المركَّبة.

التنمية روعة في العطاء واستدامة عبر الإنسان، ورغبة في البقاء واستقامة عبر القيم؛ لأن التنمية فعل قيمي أيضاً. وإذ نعد التنمية أسلوب حياة، فإن القيم فن للعيش يتجدَّد باستمرار؛ إذ إن هذا الطريق هو الذي يفترَض أن تسلكه التنمية. طبعاً، لا نتشيَّع للتنمية القيمية بشكل مفرط، ولكن نتشوَّف إلى القيم الإنمائية التي تجعل القيم في خدمة التنمية؛ إذ إن التنمية تكمن مهمتها في تعزيز دور القيم في حياة الإنسان الذي يستهلك منتجات التنمية.

التنمية المركَّبة هي أن ينمِّي الإنسان الشيء مركَّباً، وإن مسالكها في الغالب تكون وصلية وفصلية؛ إذ إن الأصل في الشيء هو الفصل، والأصل في الإنسان هو الوصل، والأصل في المعرفة هو الفصل والوصل. ومن ثم لا نرى أن التنمية المركَّبة تحصل بشكل مختلف به بدائل مختلفة أيضاً إذا لم تقف على المسالك والمؤشرات الآتية:

أولاً: إنسان متحرِّر من سلطة الشيء

التنمية حرية كما يجادل أمارتيا صن؛ إذ إن التنمية لا تُصنَع بالعصبية وألا تأتي اختزالية، إلا أنها تستدام بالحرية؛ لأن السلطة والنخبة -في الغالب- يفيدان من غياب الحرية بوصفها فعلاً معنوياً وروحياً وفنّاً للعيش مختلفاً؛ لأن الحرية بالنسبة إليهما (شيء) فيه لذة للذات، و(معرفة) تسعد العقل، وهما متوفران لديهما، بينما العامة تعاني من غياب الحرية أيضاً؛ لأن الحرية بالنسبة إليها هو: كيف لقيمها أن توظَّف في التنمية، فتستجلب لها العمل والكرامة والعدالة التي هي من قيم العبودية؟ وهي نفسها التي توقف السلطة أمام المسؤولية والمساءلة، كما وأنها من قيم الحرية أيضاً التي هي معنية بمدى استجابة السلطة للحس الديموقراطي، لا سيما أن التنمية حرية تحقِّقها السلطة للعامة والنخبة. إن الفارق بين الاستقلال والاستعمار أن الحرية تأتي طوعاً من السلطة المستقلة في شكل ديموقراطية، ولكن تؤخذ كرهاً من الاستعمار في شكل تحرر. ومن ثم فإن الإرث الاستعماري هو أصل (الشيء) كما يشكِّل بنيته التي ينبغي أن يتحرَّر منها الإنسان؛ وإلا فإن أية مطالبة للحرية يقمعها الإرث الاستعماري.

ومن جهة أخرى، فإن ركْب التنمية المركَّبة يسير في صالح السلطة؛ لأن التنمية المركَّبة تبقي على الدولة في الاقتصاد، وذلك لأن النخبة والعامة تفيد من الترصيص الإنمائي، فلا تكون موارد الدولة بحاجة لإدارة نخب أجنبية أو شركات عالمية تزيح السلطة عن صناعة القرارات؛ إذ تهدف التنمية المختزَلة في إرثها الاستعماري إلى "إخراج الدولة من الاقتصاد عن طريق تقليص الحماية الضريبية لرأسمال المال الوطني، وقطع إعانات الحكومة الاستهلاكية للطبقة الوسطى والدنيا، وتفكيك فرص التوظيف في الشركات التي تملكها الدولة."[1] كما تبرز في التنمية المركَّبة إنسانية الإنسان وتصبح

---

(1) بورتس، إليخاندرو. "الليبرالية الجديدة وعلم اجتماع التنمية: نشوء اتجاهات وحقائق غير متوقعة"، في: **من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي**، تحرير: ج. تيمونز روبيرتس وأيمي هايت، مرجع سابق، ج2، ص270.

فاعلة، لا سيما عندما يكون الإنسان متحرراً من سلطة الشيء، أياً يكـن شـكله. فـإذا امتلكـت السلطة الشيء امتلاكاً عنيفاً يعـادي العدالـة ويقصـيها، شـعرت أنهـا تمتلـك النخبـة والعامـة امتلاكاً عنيفاً أيضاً. ومن ثم، فإن التنمية المركَّبة التي تتصدَّرها السلطة هي تنمية يفـترَض أن تحـرِّر الإنسـان، فـلا تمتلكـه لتسـتعبده. إن تحـرُّر الإنسـان مـن سـلطة الشيء الجـاهز لـدى السلطة أو المجهَّز مـن قبـل الإرث الاسـتعماري، هـو سـبيل إلى تحريـر التنميـة مـن دوائرهـا اللاإنسانية الضيقة التي تخنق ما تبقى من حرية للإنسان.

ومن المعلوم أن الإنسان لا يملك من الأمر شـيئاً، وإذا ملـك فقـد هلـك، ولـذلك تسـلك السلطة المالكة بعنف مسالك الهـلاك. السـلطة امـتلاك، والمعرفـة امـتلاك، والجهـل امـتلاك أيضاً؛ لأن الإنسان في الغالب لا يكون على علم كبير بما يمتلك فيتصرف التصرف الخطـأ، وقـد يصاب بأمراض الخوف؛ إذ "إن الجبن والنفاق كلاهما عطاء من عطاءات الخطأ."[(1)] ومن ثـم لا يجد الإنسان إلا هذا (الشيء) وسيلة لتحريـك شـهواته ونزواتـه ولذاتـه. إن قسـوة الشيء تحصل عندما يكون هذا الشيء خارج السيطرة، وعندما يكـون لـه سـلطة عـلى الإنسـان؛ إذ من المفترَض أن الإنسان هو الذي يسطِّر هـذا الشيء بنفسـه، لا أن يسـيطر عليـه الشيء. إن آفة الإنسان وأزمته تتأتَّى من سلطة الشيء الجامد عـلى الإنسـان العاقـل؛ إذ إن الإنسـان قـد يمتلك الشيء، ولكن لا يملك (أمره) لا سيما إذا كان الشيء جاهزاً أو مجهَّزاً؛ فلا يـتحكَّم فيـه، فيتحكَّم الشيء فيه. وكلما تحكَّم الشيء في الإنسان كانت التنمية مختزَلة غير مركَّبة.

أيضاً، من مسالك التنميـة ومؤشراتهـا أنـه لا ينبغـي أن يُحـترَم الإنسـان؛ لأنـه (شيء)، فالعامة تخاف السـلطة؛ لأنهـا شيء، ومثـل هـذا الاحـترام الـذي دافعـه الخـوف سرعـان مـا يختفي، ويُستبدَل بشيء آخر أكثر سطوة، ووفـق هـذا المنطـق تسـتمر المظـالم. ويفـترَض أن يعلـو الإنسـان عـلى الشيء، وهـذا العلـو هـو الـذي يسـتجلب لـه الاحـترام؛ حتـى ولـو لم

---

(1) فوكو، ميشيل. **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الـدار البيضـاء: دار توبقال، 1988م، ص54.

يكن هذا الإنسان يمتلك شيئاً، فهو في علو وفي غنى عن الشيء الذي هو في أسـفل السـافلين. وكم من زاهدين -أفراداً وجماعـات مـن سـلطة ونخبـة وعامـة- عاشـوا في غنـى عـن الشيء وماتوا، بينما الناس أحوج إليهم أكثر من حـاجتهم إلى الشيء. إن الإنسـان في علـو والشيء في أسفل، وهكذا اقتضت طبيعة الخلـق لتحصـيل الحريـة، وهـو أن يكـون الإنسـان خليفـة في الأرض؛ إذ يكون الخليفة أكبر وتكون الأرض أصـغر، وكلـما صـارت الأمـور عـلى هـذا المنـوال انتظم الكـون واسـتقر، وكلـما كـان الشيء أكـبر بحجـم الأرض وكـان الخليفـة أصـغر بحجـم الإنسان، حلَّت الأزمات واختلَّت التوازنات.

كيف يحدث ذلـك؟ عنـدما يعلـو الشيء عـلى الإنسـان يصـبح الشيء هـو الأرض الـذي تحتضنه، فيصير الشيء وجهته، ومن ثم يكون وسـيلة لقهـر الأرض، ولـيس الأرض هـي التـي تكون وسيلة لابتكار الشيء، وبذلك يصبح الشيء مسؤولاً عن دمار الأرض واستنزافها، فيصـير (الشيء) هو الأرض أو أكبر من الأرض، والخليفة يصبح أصـغر بحجـم الإنسـان. وعليـه، فـإن الإنسان عندما يصير مستخلفاً في الأرض يكون أكبر من الشيء، وإن لم يكـن خليفـة بـالمفهوم الاستخلافي العمراني ينتفي ذلك الإنسان فيعلوه الشيء، ويصغر ويتحجَّم. ولهذا عندما يمتلك الإنسان أدوات السلطة السياسية والمعرفية والعملية، تنظر إليه العامـة عـلى أنـه أكـبر مـن الإنسـان الـذي تعـودوا عـلى حجمـه، مـثلما ينظـرون إلى أنفسـهم وقـد تملَّكهـم الشيء. إن المسـتخلَف المسـؤول والحـر هـو إنسـان فيـه بسـطة مـن العلـم (=النظـر) ومـن الجسـم (=العمل). إنه مجموع من النظر والعمل، ينظر في الشيء ويعمـل عـلى ابتكـار الشيء. وإذا تحكَّم فيه الشيء وكان له سـلطة عليـه، فـلا يعـد مسـتخلَفاً ومسـؤولاً وحـرّاً، فيرتـدُّ صـغيراً بحجـم الإنسـان، ويكـون أقـل مـن حجـم الشيء الأكـبر كـما هـو حاصـل في العـالم العـربي والإسلامي، وهذا الامتلاك للشيء الذي يمتلك الإنسان في الوقـت نفسـه، قـد نلفيـه في الـترف الذي يؤدي إلى سقوط الإنسان ودولته وحضارته على نحو ما فصَّل ابن خلدون، أو في الذين بطرت معيشتهم، أو في المفهوم القاروني، أو في النفط حالياً.. كل هذه الامتلاكـات تـفضي إلى أن يُخسَف الإنسان بالحرمان أو يتخلَّف.

ومع ذلك، إذا حافظ الإنسان المركَّب على علوه الطبيعي، وأبقى الشيء في سـفليته الطبيعيـة كانت التنمية تؤشِّر إلى التركيب. فمسالك التركيب أولها إنسان متحرِّر من ثقل الشيء وعنفـه؛ لأن الشيء الجاهز أو المجهَّز يعمل بعنف على سد مسالك التركيب وتوسيع الفجوات. ولعل أخطر مـا يواجه الإنسان الحافز هو الشيء الجاهز، فمثل هذه الجاهزية تقهر الحافزية في الإنسـان، فـيرضى بالموجود ويتوقف عنده، فـلا يبتكـر شـيئاً جديـداً يعينـه عـلى مواصـلة المسـيرة الإنمائيـة ، يقـول ليشنتنبرغ: "لكي نرى شيئاً جديداً علينا أن نخلق شيئاً جديداً."[1] إن التخلـف نـاجم عـن الحرمـان من الشيء المبتكَر؛ فقيم الاستخلاف العمراني تنسدُّ مسالكها في ظل الاكتفـاء بـالشيء الجـاهز، وإلا ما الفائدة أن يكون الإنسـان مسـتخلفاً إذا لم ينـتج وينجـز ويبتكـر، ويجـدِّد في مسـالكه الإنمائيـة ويوسَّع؟ إن الاستخلاف العمراني أمر إلهي بديع، وعلى المستخلَف أن يكون في مستوى هـذا الأمـر من حيث الإبداع والابتكار. فـلا تتباعـد قـيم الاسـتخلاف وطموحـات الإنسـان، وإلا فإنهـا تسـلك مسالك الحرمان؛ إذ "إن درجة الحرمان النسبي مرتبطة بالتعارض بين توقعات القيم وقـدراتها."[2] كما وأن الحرية والإبداع متلازمان فلا ينفصلان أو يختزلان، لا سيما أن "الإبداع الـذي تحتـاج إليـه الأمة، لكي تستأنف دورها التاريخي المناسب لرسالتها: الإبداع النظري الذي يتعـذر دون أن يكـون للإنسان سلطان على العالم، والإبداع العملي الذي يتعذر من دونه أن يكون للإنسان سـلطان عـلى نفسه. ومن دون هذين السلطانيين لا يكون الإنسان جديراً بالاستخلاف."[3]

إن ضـغط الشيء يسـتولد التخلـف الإنسـاني والإنمـائي والحضـاري، كـما يسـتولد عجـز الـنفس عـن الفعـل؛ لأن الـنفس لا تحتمـل الضـغط. إن مأسـاة الإنسـان (=السـلطة) مركـوزة

---

(1) يوسف، ناصر. "هكـذا نفهـم الحداثـة"، **مجلـة كتابـات معـاصرة**، المجلـد (6)، العـدد (23)، (كـانون الأول1994م/كانون الثاني1995)، ص54.

(2) غير، تيد روبرت. **لماذا يتمرد البشر؟**، ترجمـة: مركـز الخلـيج للأبحـاث، دبي: مركـز الخلـيج للأبحـاث، ط1، 2004م، ص135.

(3) المرزوقي، أبو يعرب. "مستقبل الإسلام والمسلمين والموقف الوجـودي المناسـب للظـرف التـاريخي"، **مجلة وحدة الأمة**، السنة (3)، العدد (1)، (أغسطس2005م)، ص38.

في تملكه العنيف للشيء، هذا التملك الذي يعكس عنف الظلم ونفع الفساد وعفن التسيير. ومن ثم نتساءل، لماذا يكون للشيء سلطة على الإنسان؟ لا نعتقد أن الأمر يرجع إلى أن الإنسان ليس له سلطة على نفسه وحسب، وإنما لأنه لا يوجِد الشيء بنفسه؟ فمجتمعات الحريات تبتكر الشيء بنفسها، فلا يكون للشيء سلطان عليها؛ ولكن عندما تتحول هذه الدول المتحضِّرة إلى استعمار مباشر أو غير مباشر وتتعامل مع الشيء الجاهز (البترول والغاز مثلاً)، فإن هذا الشيء الجاهز -المستغَل والمستعمَر- يصير له سلطة على الإنسان المستعمِر، فيتحوَّل إلى إنسان عنيف.. إن الاستعمار على الرغم من تحضره، فإن الشيء المستغَل الجاهز يتسلَّط عليه؛ لأنه لم يبتكر هذا الشيء بنفسه، وإنما عثر عليه جاهزاً عبر الاستعمار أو الإرث الاستعماري. والأمر نفسه بالنسبة إلى الإنسان المتخلف الذي يستورد الشيء ويشتريه، فيكون له سلطة عليه، فيصير مغروراً وظالماً ومترفاً. إن تعلق الإنسان بالشيء بشكل عنيف هو من أسباب سقوط الدول والحضارات، فضعف الإنسان محاصر في قوة الشيء. ومن ثم، فإن القابلية للاستعمار من قبل الأنا ليس في الانجذاب لمغريات الاستعمار وإرثه بدافع الاستفادة منه بطرق متحضِّرة كما يحلو للنخبة؛ وإنما القابلية للاستعمار من قبل الآخر تنسحب على المستعمِر أيضاً عندما ينجذب للمستعمَر بدافع استعادة الشيء منه بطرق مشروعة غير بدائية.

إن الإنسان لا يمارس، ولكن الشيء الذي يمتلكه بعنف هو الذي يستجلب الضيم.. هو سيفه وسلاحه غير السلميين. كما وأن قوة الإنسان تكمن في ضعف الشيء، ذلك الشيء الذي يكون سبباً في إيجاده. لو راجعنا تاريخ الأمم لألفينا امتلاك الشيء بعنف كان سبباً في مصرعها، وأن الأمم التي نهضت كانت القيم في المقدمة من الشيء بالنسبة إلى الإنسان. كما وأن الشيء قد يصبح أداة مفكِّرة للإنسان لا سيما النخبة عندما يفقد هذا الإنسان المقدرة المعيارية على التفكير، وعندما يكون وسط الإنسان شيئياً أو يكون محروماً من الشيء؛ ما يوسع ذلك من دائرتي الظلم والترف، فيُهبِط الدول والحضارات، ويُحبِط العقل والفكر.

1- الإنسان بوصفه موجوداً بقيم الحرية:

مَن يسبق مَن، التنمية أم الشيء؟ ومن يوجِد من؟ طبعاً الذي يسبق لا ذاك ولا ذاك، وإنما الذي شآهم هو الإنسان؛ فالتنمية أتت من أجل الإنسان، والشيء يأتي بالإنسان. إن الإنسان هو الوسط الذي لا يحتل الشيء حيِّزه، والشيء هو الوسيط الذي يستجلب النفع للإنسان، والتنمية هي المبسوط من الإنسان والشيء. ومن ثم، فإن التنمية إذا أقصت الإنسان واختزلته عُدَّت شيئاً من الأشياء؛ إذ إن الشيء بمفرده لا يصنع تنمية، وإذا خلت التنمية من الشيء المفيد للعامة عُدَّت تنمية غير إنسانية؛ لأن الحرمان يكون غالباً على أمرها.

وإذ يعد الشيء مخلوقاً قبل أن يعيد الإنسان استكشافه عبر الزمان والمكان، فإن غلبة الإنسان على الشيء هو من السنن الكونية التي إن حاد عنها الإنسان غلبت عليه شقوته. إن الغلبة والسيطرة من قبل الإنسان على الشيء هي مؤشر للتنمية المركَّبة، وإلا تحوَّل الإنسان إلى شيء يزيد من الصراع والاقتتال والتخلف الذي تؤججه سلطة الشيء.

إن اختراع الشيء هو انتصار للإنسان في حد ذاته، بينما امتلاك الشيء جاهزاً يدفع بالإنسان إلى الانحسار في دائرة الشيء، وهذا أمر معروف في الدول التي تستورد الشيء ولا تنتجه بإنسانها، فسرعان ما يكون لهذا الشيء سلطة على الإنسان تتجلَّى في التخلف والظلم والترف؛ لأن سلطة الشيء سلطة غير عاقلة وجامدة تماماً مثل الشيء. كما وأن الظلم غير عاقل أيضاً؛ لأن الظلم هو ترك العدل عمداً وبشكل غير معقول، وكذلك الترف هو السعة في السرف بشكل غير مقبول لا سيما في بلد يستورد ولا ينتج. إن الشيء الذي لا عقل له، يعكس لا عقلانيته على الإنسان. وسلطة اللامعقولية هذه تتحكم في الإنسان، وتحيل تصرفاته إلى اللامعقول.

إن تفعيل قيم الحرية التي تستجلب للإنسان الاحترام الذي يحرره من سلطة الشيء، هي مؤشر إلى التنمية المركَّبة. ومثل هذه القيم التي تسندها قيم العبودية، تجعل الشيء مجرَّد وسيلة لتحصيل غاية هي أنسنة الإنسان. وإن الشيء قد ينشط في ظل قيم

الحرية ويشتط، ولكن يُلجَم ويوضَع في حدوده إذا حاصرته قيم العبودية. وإذ نلفي في عالمنا أن الأزمة ليست أزمة إنسان، وإنما أزمة سلطة شيء على الإنسان، فإن هذا الإنسان يكسب تأزمه من هذه السلطة؛ سلطة الظلم والترف والتخلف التي يسهم فيها تواجد الشيء الجاهز، لا سيما أن لدى السلطة حبًا عالقاً بالشيء؛ إذ إن الكرسي هو أول الشيء؛ لأن الكرسي يقف بالشيء المادي ويثقل بالفعل المعنوي، ولنا أن نتخيل كرسياً سلطوياً تحيط به المعرفة والقيم، فكيف سيكون حال الجالس عليه والمحيطين به؟

التنمية ليست أشياء من أسواق ومصارف وشركات وعمارات وبنيات تحيات وحسب، وإلا فإن التنمية تصير أصعب شيء يتعذر الحصول عليه إلا بالتابعية. إن التنمية إنسان، والإنسان موجود، ففي الحرب العالمية الثانية فقدت اليابان كل أشيائها، ولكن وجود الإنسان المركَّب استعاد الشيء في فترة وجيزة؛ إذ بالموجود الروحي يحصل المفقود المادي الإنمائي تدريجياً؛ الإنسان موجود في الدولة، والدولة تستدعي نشر العدل، وهذه من مداخل التنمية، فالإنسان موجود في النخبة، والنخبة مهمتها توعية الناس وترشيد السلطة، وهذه أيضاً من مسالك التنمية؛ الإنسان موجود في العامة، والعامة من واجباتها التفاني من أجل تحصيل تعليم لها ولأبنائها، والقيام بواجباتها وتحمُّل مسؤولياتها، وهذه أيضاً من مسالك التنمية. إن الشطر الأكبر من التنمية يكمن في إنسانها بمعنوياته وروحانيته وقيمه، فلا يتحجج الناس بأن التنمية شيء لا غير، وإلا توقفت التنمية في منتصف الطريق، لكن في غياب العدل تصبح السلطة ناشزة بظلمها، وفي غياب الواجب تصبح العامة عاجزة عن تحصيل حقوقها، وفي غياب التوعية تصبح النخبة غير حائزة على السبق في الأفضلية في المجتمع، فلا تحترمها السلطة وتتندَّر منها العامة.

إذا حسُن تركيب الإنسان حسُنت وظيفة الشيء. وإذا لم يكن الإنسان مؤهلاً للفعل بالشهود، فإن الشيء لن يتحقق له الوجود. إن الوجود يشترط الشهود، ومن ثم، فإن التنمية هي وقوف الإنسان بفكره وقيمه على شيء موقوف، سواء أكان هذا الموقوف موجوداً أم مفقوداً. فكلما اقترب الإنسان من الشيء الموجود الذي يمتلكه

غيره يكون أقرب إلى التابعية له، وكلما بحث عن الشيء المفقود واستكشفه بجهده كان فعله غير مسبوق، واتخذ لنفسه السبق داخل حقل التنمية.

2- الشيء بوصفه مفقوداً ليس له سلطة على الإنسان الموجود:

الإنسان موجود والشيء مفقود، ولكن بالمقابل فإن الشيء الجاهز الموجود لا يصنع تنمية إذا كان الإنسان مفقوداً. والإنسان الموهوب بيولوجياً لا ينفع إن لم يكن موجوداً اجتماعياً؛ لأن التنمية مداخلها اجتماعية ومخارجها اقتصادية، وهذه ديناميتها التي هي الإنسان نفسه. إن الشيء الجاهز لا ينفع في التنمية إن لم يكن الشيء المضاف إلى التنمية مفقوداً؛ إذ بالاستكشاف الحاصل من الإنسان الموهوب صار الشيء موجوداً، وليس جاهزاً بمشاهدته أو شرائه. إن الشيء الجاهز لا يضيف جديداً للتنمية إن لم يكن مفقوداً مستكشفاً؛ لأن مداخل التنمية مجاهيل وافتقادات، ومخارجها معالم وتحصيلات، وهذه فاعليتها التي تكمن في الشيء المستكشف وليس الجاهز، فللشيء فعل وللإنسان دينامية، وإذا كان الشيء مستكشفاً من الإنسان، فإن الفعل تكون له ديناميته الخاصة به.

تحصل للتنمية دينامية؛ لأن الإنسان الموهوب صار موجوداً اجتماعياً، والتنمية تحصل لها فاعلية؛ لأن الشيء لم يعد جاهزاً، بل صار من استكشاف الإنسان نفسه، فتكون للإنسان المركَّب سلطة عليه؛ لأن الإنسان الموهوب والحر هو من يرسم معالم في طريق التنمية طبعاً، بمعنى أن الشيء المفقود يُبحَث عنه عبر الإنسان الموجود، فيصير المفقود موجوداً. إن ابتكار الشيء المفقود يكون عبر الإنسان الموجود بقيم الاحترام والعدل، فإنسان موجود بالحرية لتحصيل شيء مفقود، يزيد في توسيع مسالك التنمية المركَّبة ويؤشِّر إليها؛ لأن المفقود لا يعد عدماً، ولكن اللاحرية تعوق تحصيل المفقود في شكل إبداع، يقول هايدغر: "إن الشيء الجدير بالتفكير يعرض عن الإنسان. يبتعد عنه. كيف يمكننا، إذن، أن نعرف أدنى شيء عموماً عن هذا الذي يبتعد منذ زمن طويل، أو حتى أن نوسمه فقط؟ إن الذي يبتعد يرفض المجيء. مع ذلك فإن الابتعاد ليس عدماً. الابتعاد حادث. بل إن الذي يبتعد يمكنه أن يهم الإنسان، وأن يطلبه بشكل أساسي أكثر من كل شيء حاضر يصادف الإنسان ويهمه."[(1)]

---

(1) هيدجر، مارتن. **ماذا يعني التفكير؟** ترجمة: نادية بونفقة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2008م، ص41.

إذن، تحصيل المفقود من الشيء يشترط حصول الموجود الذي هو الإنسان نفسـه، وإذا لم يكـن الإنسـان حـاضراً بوصـفه وجـوداً معنويـاً تترجمـه الحريـات التـي تشـجع عـلى أداء الواجبات؛ فإن الشيء يبقى حبيس الظلم والظلمات فيسدُّ المسالك، ولا يـرى الإنسـان النـور أبداً؛ لأن الإنسان نفسه فاقد لهذا النور، وإذ نلفي الشيء يستضاء بـأنوار الإنسـان، فـلا شيء يأتي من لا شيء؛ لا شيء يأتي من تغييب الإنسان؛ إذ يفضي تغييب الإنسـان إلى الـلاشيء وإلى اللاتنمية باعتبار أن حضور الإنسان يعد من وسائل التنميـة إن لم يكـن الإنسـان نفسـه هـو غايتها.

إن الشيء الذي من المفترض أن يُبدَع هو مفقود، ولكنه غير مرصـود، وطريقـة استكشـافه وتحصيله تكون برصده؛ وإذ (إن العلوم مخزونة في كل نفس) بتعبير ابن عـربي، و(في المخـاطرة جزء من الحياة) بتعبير النفري، فإنها تستدعي الرصـد والملاحظـة واستحضـار الـوعي، ومـا بـين الملاحظة والوعي يكون إعمال النقد؛ فمن غير رصد لا يحصـل فعـل النقـد، ومـن غـير وعـي لا تتأتَّى ثمرة الملاحظـة. إلا أن أي نمـوذج إنمـائي ينطلـق مـن الشيء تكـون غايتـه شـيئية، فيـتشيَّء الإنسان ويفتقد حريته؛ إذ يُرفَض بالشيء ويؤمَر بالشيء أيضاً، مثل الذي نلفيه في نماذج ما بعد الاستعمار التي تصادر الحريات التي ليست شيئاً ملموساً نفعياً، كما تستبعد القيم. ومع ذلـك، فإن الأكثر خطورة على البيئة القيمية والمعرفية يأتي في الغالب من هذه النماذج الإنمائيـة التـي هي من صنع الإرث الاستعماري الـذي يسـتعمل الشيء باسـم السـلطة، لإبقـاء محـيط العامـة والنخبة متشيِّئاً ومتخلِّفاً.

إذا أمعنا النظر إلى الإنسان على أنه شيء، سنبقي على التنمية في حدود الشيء الضـيق، فلا تكون إلا تنمية شيئية وليس تنمية حرية، تضـيق هـي الأخـرى بـالقيم والمعرفـة، وهـي تنمية ضيِّقة ننعتها في الغالب بالتخلف، ومـا هـو بتخلـف عـن الشيء الـذي يسـهل شراؤه، ولكن هو تقدم نحو إنسان آخر ومعرفة أخرى، وكلاهما لا ينفع إلا ذاتهما، ولا يخرجان عـن حدودهما. وإذا خرجا يتحولان إلى شيئين لدى غيرهما، وهذا يعد سر تخلـف الإنسـان الـذي يأخذ بهما فلا ينقد أو ينجِز من دونهما.

وعموماً، فإن تحصيل الشيء المفقود له مسالكه؛ إذ إن الشيء ينوجد من المفقود؛ إذ المفقود أصله موجود، فهو مسدود غير ممدود، محدود غير معدود، ولكن إذا اكتشِف فقد قُدَّ، وجُدَّ، ومُدَّ، وعُدَّ، ورُدَّ. وإذا لم يُختلَق يكون منحة مؤقتة للسلطة، ومحنة مزمنة للعامة. ومن غير تحصيل المفقود يكون للشيء الجاهز سلطة على الإنسان، فتأتي التنمية مختزَلة غير مركَّبة. يقول النفري: "نسب الأشياء كلها واحد؛ وهو الاختراع، ووصفها كلها واحد؛ وهو التقليب والإبادة [...] وهي الوجود فلا يزال وجود يحطم وجوداً حتى لا يبقى وجود."[(1)]

3- الشيء الجاهز والمجهَّز بوصفه طاقة تؤثر سلبياً في الإنسان والقيم:

طبقاً لمقولة أنشتاين المشهورة كل شيء عبارة عن طاقة؛ أي "كل الحوادث في الطبيعة تتضمن طاقة تتحوَّل من شيء لآخر،"[(2)] فإن السطلة والنخبة بشكل أكبر والعامة بشكل أقل هي كتل يديرها الإرث الاستعماري، ويسلك بها مسالك فارغة من القيم، ولكن إذا استعادت هذه الكتل القيمَ التاريخية والحضارية، وهي تعود إلى الخلف، صارت طاقة وتقدمت إلى الأمام؛ وإذ لا يوجد في الفيزياء مستحيل، فإنه لا يوجد في القيم مستحيل أيضاً؛ وإذ "لو بإمكاننا التحرك إلى الأمام والخلف في المكان، فلِمَ لا نستطيع فعل الشيء نفسه بالنسبة إلى الزمان؟"[(3)]

إن القيم في حد ذاتها طاقة عالية تفوق طاقة الشيء والمعرفة، إن القيم هي بنت بيئتها، بينما الكتل البشرية تتأثر بالطاقة الموجودة في البيئة؛ ما يجعل التنمية بيئية وإيجابية ومفيدة ومثمرة. كما وأن الإنسان العربي والمسلم لا يشعر بهذه الإيجابية مع

---

(1) النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصري. **كتاب النطق والصمت: نصوص صوفية**، تحقيق وتقديم: محمد عباس، عمان: دار أزمنة للنشر والتوزيع، ط1، 2001م، ص52.

(2) أنشتاين، ألبرت. وإنفلد، ليوبولد. **تطور الأفكار في الفيزياء: من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم**، ترجمة: أدهم السمان، دمشق: دار طلاس، ط2، 1999م، ص46.

(3) كاكو، ميشيو. **فيزياء المستحيل**، ترجمة: سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة (399)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2013م، ص250-251.

الطاقة الميتة أو القاتلة المركوزة في الإرث الاستعماري؛ لأن هذا الإرث دخيل على البيئة وهو ثقيل عليها وغير محتمَل، يـفضي إلى إفـراز الإنسـان السـكوني السـلبي المختـزَل العـاجز غـير المتحرِّر وغير القادر على الذهاب بعيداً؛ لأنه غير متحكِّم في إرادتـه العاطلـة فيخضـع لإدارة خارجية فاعلة توجِّـه سرعـة حركتـه، يقـول أنشـتاين: "إن الجسـم السـاكن يستسـلم للقـوة الخارجية الفاعلة فيه، فيأخـذ بالحركـة ويبلـغ سرعـة مـا. إن مـدى سـهولة خضـوعه للقـوة يتوقف على كتلته العطاليـة، علـماً بـأن مقاومتـه للحركـة تصـبح كبـيرة كلـما كانـت كتلتـه عظيمة."(1)

إن البيئة الإيجابية غير المشوبة بتدخل الإرث الاستعماري في عمليـة التركيـب، تعـد مهمـة للغاية في إيجاد تنمية مركَّبة ذات قيمة، فعلى سبيل المثال الطاقة الإيجابية موجودة في المسجد، ولهذا عندما يدخل المسلم المسجد يشعر بالطاقة الإيجابيـة والروحيـة؛ لأن المسـجد هـو مكـان القيم. ومن ثم، فإن المسلم يدخل المسجد بأفعال قيمية إيجابية تحوِّله إلى حالة إيجابية، مهـما كانت حالته سلبية قبل أن يدخل إلى المسجد، فهو قد أصبح إيجابيـاً بمجـرد مـا دخـل المسـجد. ومن ثم، فإن القيم طاقة إيجابية، سواء أمارس هذا الإنسان المتحـرر مـن الشيء قـيم العبوديـة التي بينه وبين ربه، أو فعَّل قيم الحرية بينه وبين ما يحيط به، ولعل المسـافة التـي تفصـل بـين داخل المسجد وخارجه هي نفسها المسافة التي تفصـل بـين المبـدأ الروحـي (=القـيم) والحيـاة الاجتماعية والمادية التي يعيشها السلطة والنخبة والعامة. ومن ثم، فإن ممارسة قـيم العبوديـة في التنميـة لا تقـل أهميـة عـن ممارسـتها في المسـجد، فتـتجلَّى مظـاهر احـترام الإنسـان لأخيـه الإنسان، وتنسحب مظاهر هذا الاحـترام عـلى أخلاقيـات العبوديـة التـي مـن المفـترَض أن تعـم منـاطق التنميـة أيضـاً، مثـل: التقـوى والأمانـة والصـدق والإيفـاء بـالعهود والتعـاون والرفـق والإخلاص والمحبة وخدمة الآخرين واحترام الوقت، تماماً مـثلما تُمـارَس قـيم الحريـة في المسـجد فتنتفـي بداخلـه مظـاهر خـوف الإنسـان مـن الإنسـان، وتتكـرَّر أخلاقيـات منـاطق التنميـة

(1) أنشتاين، وإنفلد، **تطور الأفكار في الفيزياء**، مرجع سابق، ص35.

في المسجد، فلا يحصل اغتراب وانفصال بين المسجد والتنمية. إن فكرة الممارسة، والوصل بين قيم العبودية في التنمية وقيم الحرية كما تتجلى في المسجد، هـي (الفكـرة العليـا) في شـكل قيم التي نراها "تصل ما بين الروحي والاجتماعي، وتجري من جديد تركيب الشخص المسلم تركيباً يجعله يتماثل مع ذاته، في المسجد وفي الشارع."[1]

إن قيم العبودية وقيم الحريـة بمثابـة طاقـة تـدفع الإنسـان، كي يتحـول مـن كتلـة إلى طاقة، فالطاقة تسلسل مستمر. لا نقـول: إن التنميـة لا بـد أن تمـارَس في المسـجد وحسـب، وإنما قيم العبودية هي التي تمارَس في التنمية؛ إذ "لا تنمية متقدمة من غير معرفة مضـيئة، ولا إنسان متميِّز من غير قيم وضيئة. إن الإضاءة والوضاءة فعلان مهـمان للتقـدم والتميـز.. والمستفيد الأكبر هو الإنسان المسلم المعاصر."[2]

تعد طاقة القـيم مصـدراً مهـماً للخُشُـب المسـنَّدة أو الكتـل الفارغـة صـنيعة الإرث الاستعماري من سلطة ونخبة وعامة؛ إذ إن هناك علاقة بـين الطاقـة والكتلـة، علاقـة بـين القيم، وبين السـلطة والنخبـة والعامـة. فالطاقـة هـي مـا تمتلكـه الكتـل المتحركـة، وهـذا الامتلاك هو القيم. وإذا كانت الطاقة هي ما يمكِّن الكتل من التحرك، فإن القـيم هـي مـا يساعد السلطة والنخبـة والعامـة عـلى الفعـل الإنمـائي. ومـن ثـم، فـإن النخبـة والسـلطة والعامـة هـي طاقـات يفـترَض أن تتحـرَّر مـن الإرث الاسـتعماري الـذي يحيلهـا إلى كتـل. وبتعبير أنشتاين يمكن تحويل الكتلة إلى طاقة والطاقة إلى كتلـة؛ بمعنـى تحويـل السـلطة والنخبة والعامة إلى قيم إنمائية، وتحويـل القـيم إلى فعـل إنسـاني بحيـث تتـداخل القـيم الإنمائية -وبشكل متسلسل ومسـتديم- بالفعـل الإنسـاني، ذلـك بهـدف الـتحكم في الشيء صنيع الإرث الاستعماري. إن طاقة القـيم تكـون هائلـة للغايـة لمـا تكـون ممزوجـة بقـيم العبودية، وقيم الحرية مهما كانت ضآلة الكتل لا سيما النخبـة والسـلطة، أو حتـى صـغر حجـم الأرض كـما نـرى في اليابــان التــي توظِّـف القـيم الكونفوشيوسـية في تنميتهـا

(1) بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مرجع سابق، ص107.

(2) يوسف، ناصر. "المسلم المعاصر من منظور القيم والإيديولوجيا: رؤية إنمائية نقديـة"، **مجلـة المسـلم المعاصر**، العدد149، السنة38 (يوليو-سبتمبر 2013م)، ص131.

المركَّبة، فتتفجر لديها الطاقات البشرية.

تراهن القيم الكبرى على الزمن الإضافي، ففي كل كتلة مخزون ضخم من طاقة القيم التي أمكنها إيجاد التفاعل المتسلسل شريطة أن تتحرر هذه الطاقة (القيم) من الإرث الاستعماري، وإلا تحولت الطاقة أو القيم إلى كتلة جامدة. إن طاقة العامة بوصفها كثرة تنجذب إلى البيئة بوصفها كثرة أيضاً؛ لأن كثرة العامة لا تنجذب إلى الإرث الاستعماري بوصفه قلَّة، وإنما تنجذب لها النخبة والسلطة بوصفهما قلَّة أيضاً. إن السلطة والنخبة التي ألفت (شيء) الاستعمار هي نفسها التي تألف (شيء) الإرث الاستعماري ومعارفه أيضاً. أما العامة بوصفها كثرة فإن قيمها تصطدم بالشيء والمعرفة، كون الشيء الجاهز مجهَّز بالإرث الاستعماري. أما المعرفة المتشيِّئة فهي فارغة من المحتوى القيمي البيئي. وهذا التنافر والاختزال يعد من بنية الإرث الاستعماري الذي تكمن نيته السيِّئة في شطر الطاقة إلى أجزاء مختزَلة؛ ما يؤدي إلى تعدد المسالك وانسدادها، ومن ثم ضياع الهدف الإنمائي.

ثانياً: قيم متحرِّرة من سلطة الإنسان

تتحرَّر القيم من سلطة الإنسان الشيئية عندما يحصل توظيف الهوية، واللغة، وقيم العبودية، وقيم الحرية في مسيرة التنمية كما سنرى.

1- حيث توجد الهوية توجد التنمية:

تكمن مهمة القيم النبيلة في أنها تحرِّر الإنسان من سلطة الشيء وشيئية المعرفة، ومن سلطة الإنسان لا سيما السلطة والنخبة. فلا ينبغي للإنسان أن يربط القيم بالماضي، فيكرِّر الشيء المتخلف من الماضي؛ لأن الربط من غير ضبط للقيم المفترَض أن تكون إنمائية لا يؤشِّر إلى التنمية المركَّبة، فتتداخل المسالك وتتباين؛ ما يؤدي إلى الإعراض عنها؛ ولكن يفترَض أن يُتعامَل بالقيم على أنها أمر يعيشه الإنسان ويعاصره فيبدعه. أن يغترف الإنسان من القيم التاريخية والحضارية ما يعينه على الإبداع فيحوِّلها إلى حاضر يؤسس للمستقبل. أما الذي لا يعاصر منه إبداعات العالم فيتركه -ولا

يحتقره- لمن يأتي من بعده من غير أن يلغيه من دائرة الأجيال القادمة؛ ففي الإلغاء اختزال للتنمية. يقول موران: "الاغتراف من الماضي هو الـذي يجعـل جماعـة بشريـة تمتلـك القـدرة على مواجهة حاضرها، وعلى التحضير لمستقبلها. فالبحث عن مستقبل أفضل يجب أن يكون شيئاً مكملاً، لا متعارضاً، مع الاغتراف من الماضي. على كل كائن إنساني، وعلى كل جماعـة أن تجعل حياتها ترتوي من هذا التنقـل المسـتديم بـين ماضـيها التـي تمـتح منـه هويتهـا، عـبر تشبثها بأصولها، وبين حاضرها الذي تؤكد فيه عـلى حاجياتهـا، وبـين مسـتقبل تسـقط عليـه تطلعاتها ومجهوداتها."(1)

إن القيم التي كانت بمثابة التأسيس هي الأصل، وما يأتي بعدها من تفريعـات تتحـول بعد خبرة طويلة إلى أصل ما ظلت نابعة من الأصـل أيضـاً؛ مـا يفـترَض أيضـاً احـترام (الهـو) ولجم (الأنا) والحذر من الآخر. فحيث توجد الهوية توجد التنمية. إن التنمية هـي (الهـو) وتكون باحترامه. وحيث توجد الأنانية يوجد التخلـف؛ فـالتخلف نـاتج عـن الأنـا المتسـلط. وحيث يوجد الآخر يوجد التأخر؛ فالتأخر نـاتج عـن التابعيـة للآخـر. ولهـذا "يمكـن تحديـد الهوية من طريق نقيض ما نحن عليه بقدر مـا يمكـن تحديـدها مـن طريـق مـن نحـن."(2) وعليه يفترَض أيضاً "العناية بالتوجه نحو القيم القديمة التـي لم تفقـد وظيفتهـا الاجتماعيـة بعد، وفقاً للنظام الجديد، والعمل على تدرجها في السلم القيمـي وفقـاً لمكانتهـا بـين القـيم المختلفة."(3)

إن القيم هي حكمة التنمية وروحها؛ إذ إن الحكمـة هـي منـع مـا لا ينبغـي، والتنميـة عالم تتشابك فيه الماديات التي تكبِّل الإنسان بأغلالها حتـى يكـاد يفقـد كثـيراً مـن إنسـانيته، ومن ثم يفترَض أن القيم تمنع ما لا ينبغي أن يحدث لهـذا الإنسـان إذا خرجـت التنميـة عـن مألوفهـا الإنسـاني. كـما وأن القـيم تنميـة في حـد ذاتهـا، تتوجَّـه صـوب الإنسـان فتدفعـه إلى

(1) موران، **تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**، مرجع سابق، ص85.

(2) كرانغ، مايك. **الجغرافيـا الثقافيـة: أهميـة الجغرافيـا في تفسـير الظـواهر الإنسـانية**، ترجمـة: سـعيد منتاق، سلسلة عـالم المعرفـة (317)، الكويـت: المجلـس الـوطني للثقافـة والفنـون والآداب، 2005م، ص89.

(3) خليفة، عبد اللطيف محمـد. **ارتقـاء القـيم: دراسـة نفسـية**، سلسـلة عـالم المعرفـة (160)، الكويـت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992م، ص202.

فعل الخيرات إذا هو ألقى لها السمع ولم يتسلَّط عليها. كما وأن وظيفة القيم ليس الشهود على التنمية والوقوف على شرِّها من خيرها، شهود لا يخرج عن كونه ناقداً لا يفعل، ولكن القيم هي وجود في التنمية، ووجود الفاعل الذي ينقد وينقذ. فإذا خرج الإنسان عن القيم أُخرِج من التنمية، وإن أتت التنمية فارغة من محتواها القيمي كانت من غير هوية. وفي هذه الحالة فإن التنمية ستنتقم لنفسها؛ لأنها استُلَّت من هويتها وبيئتها. إذ "إن التنمية في المحصلة، هي عملية داخلية تستند إلى الثقافة الخاصة بالبلد وتقاليده، وموارده الطبيعية، وقيمه السياسية، والمرحلة التاريخية لتنميته. وكثيراً ما تُفسَّر الثقافة سلباً على أنها قوة تقليدية تمنع التقدم، ولكن في الواقع وكما يتضح في التجربة اليابانية، فإن القيم القروية السابقة يمكن استخدامها بطريقة من شأنها أن تؤدي إلى تطوير الصناعة، ويمكن اعتبار الاعتبارات الثقافية المتصلة بالمركز والمكانة الاجتماعيين وشيء من روح المشاركة، كحوافز لتعزيز قدرة الناس في عملية التنمية."[1]

في البدء يصنع الإنسان التنمية بهويته وبيئته وقيمه ومعارفه؛ وإذ تصل التنمية إلى حد تتغلب فيه على الإنسان، فإنها تصوغ اهتماماته المادية، وتجعل قيم الإنسان في خدمة الشيء، وهي من مسالك الترف التي خاض فيها ابن خلدون وأشبعها تحليلاً.. وعليه، فإننا نتعامل في التنمية المركَّبة مع القيم على أساس أنها الكل، وأن التنمية هي الجزء، وأن الإنسان هو القاسم المشترك الفاعل، والأرض هي الحامل، والوقت هو العامل. فإذا كانت التنمية ارتماء في المجهول إلا أنها تكون فعلاً معلوماً إذا هي احتمت بالقيم، فكلما كانت القيم هادية كانت معالم التنمية معلومة.

يرنو الناس إلى القيم في حياتهم؛ لأنها تضفي عليها بعداً إنسانياً، فأن يكون الناس على قيم فهم على قدر كبير من الإنسانية. وإذا أردنا أن نقيس حال التنمية، ننظر إلى حال المجتمعات، فكلما استحكمت القيم في المجتمع واستبعدتها السلطة من التنمية ووظَّفتها النخبة لأغراض لا تخدم قيم العامة، يأتي المجتمع متخلفاً وتائهاً وضائعاً من غير هوية. وإذا أخذ بنصف القيم فهو مجتمع تابع، قد يستفيد من عوائد التنمية، ولكن يدفع ضريبة

---

(1) دخيل، **إشكاليات التنمية الاقتصادية المتوازنة: دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص342.

التخلي عن القيم. وعليه من المفترَض أن تصل التنمية إلى حد تتحـول فيـه إلى تربيـة، وهـذا لا نراه يحصل إلا بإدخال عنصر القيم؛ تربية في الإنتاج، وتربية في الاستهلاك، وتربية في التسويق، وتربية في المعيشة وممارسة الحياة. إن رؤية التنمية على أنها تربية للإنسان وما يحيط به، هو توظيـف لـلـهوية، واعـتراف بالنعمـة الربانيـة التـي تـدفع إلى مزيـد مـن الشـكر والعبـادة والاستخلاف العمراني؛ وإلا انقلبت التنمية إلى ترف وبطر، وانحـدرت نحـو الهاويـة، فلـم تعـد تنمية بهوية، وإنما حياة من غير هدف إنمائي تبغيه.

2- اللغة والتنمية ... اللسان والإنسان:

لكل تنمية لسان وإذا كانت تتكلم التنمية من غير لسانها فهي ليست تنمية؛ هـي شيء آخر، ولكن ليست تنمية. التنمية كائن حي مادته الإنسان وروحه اللغـة. التنميـة خلقـت في الإنسان، فهي جزء منه واللغة هي الجزء الآخر. وإذا اكتمل الجزءان التنميـة واللغـة، اكتمـل الإنسان. فكلما ابتعدت التنمية عن اللغة ابتعدت عـن القـيم؛ إذ إن اللغـة تسـتجلب قيمهـا وثقافتها، وما يصيب اللغة القومية مـن انحـراف يصـيب المجتمـع فيفكِّكـه ويختزلـه؛ إذ "إن اللغة ستظل مسؤولية الجماعة الناطقة بها، وعلينا أن نقر بأن إخفاقنـا اللغـوي هـو إخفـاق للمجتمـع بـأسره: إخفـاق المجمـع والجـامع والجامعـة، وإخفـاق المنـزل والفصـل والمكتـب والمصنع، وإخفاق الساسة والمثقفين وقادة الرأي."[1]

لا يوجد تنمية ناجحة قامت بلغة الآخرين واسـتدامت، وإذا هـي اسـتعملت لغـة غيرها في قضايا استراتيجية صارت فقيرة؛ لأن "البلاد المجزأة لغوياً بشكل كبير بـلاد فقـيرة دائماً."[2] اللغة بوصفها قيماً هـي التـي تضـع الفكـرة في محلهـا، وإذا جـاءت الفكـرة في الموضع الصحيح كانت فرصة الإبداع متاحة وصحيحة، يقول كونفوشـيوس: "إذا لم تكـن العبـارة صـحيحة، فـإن اللغـة لـن تكـون متوافقـة مـع حقيقـة الأشـياء. وإذا لم تكـن

(1) علي، نبيل. وحجازي، نادية. **الفجـوة الرقميـة: رؤيـة عربيـة لمجتمـع المعرفـة**، سلسـلة عـالم المعرفـة (318)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005م، ص313.

(2) كولماس، فلوريـان. **اللغـة والاقتصـاد**، ترجمـة: أحمـد عـوض، سلسـلة عـالم المعرفـة (263)، الكويـت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2000م، ص38.

اللغة متوافقة مع حقيقة الأشياء، فإنه لا يمكن أن تنفذ الأمور بنحو ناجح."[1] طبعاً الفكرة لا تكون في محلها إلا إذا كانت اللغة في محلها أيضاً؛ فالفكرة هي الوجه الآخر للغة؛ إذ إن اللغة الأم هي نصف الإبداع، ونصفها الآخر فكرها.

تستدعي التنمية المركَّبة اللغةَ الأم التي تجمع بين الأطراف المتجانسة على الأقل لغوياً؛ وإذ نلفي التنمية المركَّبة لا تتاح في بلد ثنائي التعليم واللغة، فإن "ازدواج اللغة يمكن أن يتولد عنه نتائج تتعارض كلياً مع الثقافة الوطنية."[2] إن التعليم الثنائي وغلبة لغة على لغة هو اختزال للتنمية وتغريب لها، ولا يؤشِّر إلى التنمية المركَّبة؛ إذ "يعني التغريب أننا نعرض نظاماً بنظام آخر، وأننا نعوض نظاماً يشتغل وفق بنية منطقية ما بنظام يشتغل وفق بنية منطقية أخرى."[3]

إن الإشكال ليس في الشيء المُبدَع الذي يأتي بلغة الآخر التي هي مجرد أداة لفهم الآخر، ولكن الإعلال أن الآخر سبق إلى الإبداع بلغته، فلم يوظف الإنسان العربي لغته؛ وإلا كان من السابقين المبدعين. إن المشكلة ليست في الإبداع فهو موجود، ولكن هو بحاجة إلى من يستكشفه؛ إذ إن استكشافه يستدعي التوظيف اللغوي والسبق الزمني؛ لأن اللغة جزء من البيئة، وتمثل استراتيجية لاختصار الوقت واستثماره، نظراً إلى أن الإبداع لا يكون إلا في البيئة التي تقف على لغة خالدة في الزمن. عندما تكون اللغة جذر البيئة حتماً سيكون الشيء في خدمة البيئة، ويكون الفكر مطواعاً للغة والشيء معاً في عملية التواصل والتوالد؛ لأن العامة لا تصنع تنميتها وتفيد منها إلا باللغة التي اعتادت عليها عبر السنين، ومن غير هذه اللغة البيئية يستحيل تحصيل التنمية؛ إذ "لم تعد علاقة الثقافة بالتنمية علاقة عرضية بعد أن

(1) سميث، هوستن. **أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمَّقة لأديان العالم الكبرى توضِّح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها**، تعريب وتقديم وحواشي: سعد رستم، حلب: دار الجسور الثقافية، ط1، 2005م، ص 274.

(2) بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص145.

(3) فالنر، **العلم وسؤال الثقافة: مقاربة بنائية جديدة لفلسفة العلم**، مرجع سابق، ص118.

ألقت اليونسكو بثقلها في مجال التنمية، ونبهت إلى أن أحد أهم أسباب فشل معظم جهـود التنمية في بعض الأقطار يكمن في عدم الاهتمام بما فيه الكفاية بالثقافـات الوطنيـة في تلـك المجتمعات."[1]

اللغة تواصل قبل أن تكون ثقافة؛ فإذا كانت في الداخل فهي للتواصل الشفاهي والكتـابي، ولا تكون إلا لغة قوم. وإذا أتت من الخارج فهي تخرج عن كونها لغة، وتصـبح معرفـة مضـافة وثقافة عامة لا علاقة لها بالتوظيف القسري في التنمية العامة. إن اللغة القوميـة عـلى مسـتوى الكتابة تجعل الإنسان يبدع لو أراد أن يبدع. أما اللغة الأجنبية فتجعل الإنسان يقلِّـد حتـى لـو أراد أن يبدع. وعليه، فإن الفكرة تشكِّل الجسر الرابط بين اللغة والشيء، فبحسب اللغـة تكـون أهمية المعرفة والشيء. وإذا كانت للغة هوية كان للمعرفة والشيء هوية، ولهذا نلفـي المعرفـة والشيء يحتفظان بهويتهما حتى لو قلَّدتهما لغة أخرى.

لقد ولدت اللغة مع الإنسان مثلما ولد الدين معه، ففي الدين نلفي الأبوين هما مـن يشكِّل هوية الطفل، ولكن في اللغة نلفي البيئة المغلوبة، وعناصر الغلبـة هـي مـن يشـكِّل عقل المبدع؛ ما يضطر المغلوب إلى حمل ثقافة هذه اللغـة فيـأتي مقلِّـداً بلغـة غـيره، وهنـا ينتفي الإبداع ويختفي. وإنْ برزت لغة الإبداع كونها لغة عالميـة، إلا أن المائـل إليهـا يبقـى مغلوباً ومعوّجاً. ومن ثم، أنَّى للمغلوب أن يتحرك تحت أنفاس الغالب، فلا يـأتي جديـداً أو يذهب بعيداً. ولا شك في أن الإنسان العربي ما دام يكتب شعاراته وعلاماتـه، ويمـلأ وثائقـه باللغتين، فهو بوجهين وعقلين وقلبين وبيئتين. إن الثنائيتن المتناقضتين لا تصنعان تنمية أبداً، بل تسدُّ مسالك التنمية المركَّبة، ودليلنا في ذلك أن هناك مسـافة شاسـعة بـين لغـة العامـة ولغة التعليم، فلا تحصل الإفادة المباشرة والمتفاعلة مع النخبة؛ إذ نلفي في تركيا وماليزيا أن التعليم كان باللغة التركية واللغة الملايوية، فأتت التنمية أكلها مبكراً. فكلما تقـدم التعلـيم بسـنوات صـارمة حصـلت التنميـة في السـنوات الحاسـمة. بيـنما نلاحـظ في العـالم العـربي والإسلامي تباينات وتفاوتات، نلفي "تركيا تخطـت حـاجز 50% مـن تعلـيم الـذكور حـوالي

---

(1) دخيل، **إشكاليات التنمية الاقتصادية المتوازنة: دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص342.

سنة 1932م، أما الأردن وسوريا وهما في قلب العالم العربي، فقد بلغتا ذلك -كل على حدة - سنة 1940 و1946 [...]. أما ماليزيا، التي تمثل الصورة الأخرى لإسلام طرفي، فلها تأخر طفيف عن العالم العربي وعن جارتها؛ لأن الرجال فيها لم يتخطوا حاجز 50% الحاسم إلا حوالي سنة 1968م. أما تونس، والجزائر، وإيران، ومصر فقد بلغت نقطة التحول في القراءة والكتابة في الستينات من القرن العشرين، ولم يلحق بها كل من المغرب وباكستان سوى سنة 1972م. وأما اليمن، المنطقة الأقل تقدماً في العالم العربي فإنها، من حيث تطورها التعليمي، قريبة من أكثر المناطق تخلفاً في شمال الهند؛ إذ لم يتم تجاوز الحاجز المذكور هناك إلا سنة 1988م."[1] من ذلك نلاحظ أن السلطة بالتعاون مع النخبة، قد استثمرت تقدم التعليم في تركيا واستمرت في التدريس باللغة المحلية حتى في الجامعات، في الوقت الذي تداركت فيه ماليزيا التأخر وحولته إلى تنمية أفاد منه عرق الملايو بالأساس في ظل اللغة الجامعة في مجتمع متعدد الأعراق.[2] بينما في الدول العربية فيوجد التعليم الثنائي-العائق- الذي تسيطر عليه لغة أجنبية خفية لا سيما في المراحل المتقدمة من التعليم، علاوة على أمية النساء. ومن ثم، فإن اللغة القومية تحتاج إلى دولة تعتني بها؛ إذ إن "اللغة أصبحت جزءاً من مسؤولية الدولة، والعناية بها تترتب عليها أعباء مالية."[3] وإذ لا يحصل الإنتاج الذي يستجلب المال، فإن العناية باللغة القومية تكون ضعيفة.

3- كل استدامة تستدعي استقامة.. والقيم أن تقيم الشيء المقيم مستقيماً:

إذا أقام الإنسان التنمية من غير قيم تكون قد هامت هذه التنمية واختزلت، وإن التيه يحصل في غياب الهدى؛ إنها تنمية هائمة تسير من غير هدى. ولا شك في أنها

---

(1) كرباج، يوسف. وتود، إيمانويل. **لقاء الحضارات**، ترجمة: محمد السبيطلي ونورهان علي صالح، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، (1432هـ/2011م)، ص11-12.

(2) يوسف، ناصر. وآدم، زليكا. "التعدد اللغوي ودوره الحضاري في تنمية ماليزيا: دروس مستفادة عربياً وإسلامياً"، **مجلة الإسلام والعالم المعاصر**، المجلد (9)، العدد (1)، (المحرم-جمادى الآخرة 1435هـ/نوفمبر2013م-أبريل2014م).

(3) كولماس، **اللغة والاقتصاد**، مرجع سابق، ص154.

تنمية تائهة في تيار هي مرغمة على السير فيه من غير التحكم في مصيرها؛ إذ إن مصيرها في قيمها، ولكنها قد تكون تنمية من غير قيم؛ لأن سلطة الإنسان ترفض توظيف القيم في التنمية، وإنْ هي وظفتها يكون توظيف قيم العبودية بشكل مختزَل وقيم، الحرية بشكل مبتذَل. كما وأنها تنمية سائبة، لأن أشياءها التي هي ملك لها لا تحسن التصرف فيها، فليست موجودة لديها، لأن العامة لا تفيد منها.

إن التنمية من غير هدى هي تنمية غير مستدامة أو تنمية تجري وراء غايات غير إنسانية، فأينما وجد الهدى وجدت إنسانية الإنسان، فهما وجهان لتنمية مستدامة؛ لأن كل استدامة تستدعي استقامة. فإذا كان في الاستدامة هداية للتنمية، فإن في القيم استقامة للإنسان وتهذيباً لسلطته. ومن ثم، فإن الاستدامة لا تستغني عن القيم فهناك تداخل بينهما. ويولد الإنسان في الوقت الذي تكون التنمية في انتظاره، بينما القيم لا تتوقف فهي في استدامة. ومن ثم، فإن التنمية لا يتحقق لها الاستدامة الاصطناعية إلا باستدامة القيم الطبيعية. وإذا تراحم الإنسان مع القيم ارتبطت التنمية بالاستدامة.

إن في داخل كل إنسان تنمية، وفي داخل كل قيم استدامة، فإذا عجز الإنسان عن التنمية يكون قد فقد الشروط الإنسانية، وإذا عجزت القيم عن الاستدامة تكون قد فقدت الشروط الروحية. إن الشطر الأكبر في الإنسان هو تنمية إنسانيته، والشطر الأكبر في القيم هو الاستدامة الروحية. ومن ثم، فإن الاستدامة لا تحصل إلا في ظل التنمية الإنسانية. وإذا غلبت التنمية الشيئية على التنمية الإنسانية القيمية، مالت كفة التنمية اللاإنسانية التي تلغي الإنسان وتصادر حريته. فإن لم تكن الحرية في إطار قيم العبودية، فإنها حرية غير إنسانية، وهي أقرب إلى قيم الحرية التي لا تتراحم مع قيم العبودية، ومن ثم هي تنمية غير مكتملة الأركان، وتتجه نحو تنمية مختزَلة.

تأتي القيم من فعل مستقيم تخاطب الإنسان وتيسِّر مسالكه الإنمائية، فالفعل الصحيح الحر أولاً، ثم الاستقامة ثانياً. أوَ ليس الإيمان بالله وعبادته أول الفعل المستقيم ﴿ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ [يس: 61]، وأن التنمية فعل تابع تبعية فيها استقامة

واستدامة، كون التنمية نعمة تستدعي الشكر الذي يزيد من درجة الإيمان؟ قال الرسول صلَّى اللـه عليه وسلَّم: "قل: آمنت باللـه ثم استقم."[1] وكذلك التنمية تكون مستديمة في الدول المتطورة لأنها استقامت على الحرية، وتلك أس قيمها.

إذا اقتنعنا بأن الدين تنمية للإنسان بالضرورة، وأنه تنمية تنسحب أيضاً على محطات مادية عالقة بالإنسان، فلماذا لا نقتنع بأن التنمية في شطرها الأكبر تميل إلى أن تغترف من الدين؟ لا سيما أن التنمية ميزة من صنع الإنسان، وأن الإنسان حالة مستقيمة بالدين، ومستدامة بالعقل؛ لأن التنمية من غير إنسان هي تنمية تابعة لإنسان آخر، والإنسان من غير دين هو إنسان متديِّن بإيديولوجيا أخرى. ومن ثم، فإن التنمية لا تخرج من دائرة الإنسان، سواء أكان هذا الإنسان نفسه أم استعان بآخر وتبعه، كما وأنها لا تخرج من حلقة الدين سواء أكان دين الابتغاء أم إيديولوجيا الانتماء.

المشكلة ليس في الإنسان ولكن مع الدين.. هذا هو الاعتقاد السائد، ولكن إذا كانت المشكلة مع الدين أليست أيضاً هي مشكلة مع الإنسان؟ إن الدين والإنسان توأم، والتنمية إذا استعانت بـ: (الشيء) منفردة به، فستعمد إلى استبعاد التوأم، فتكون سبباً في حرمانه الذي ينعكس على التنمية فتصير معيشة ضنكاً. أما إذا لزَّت هذه التنمية إلى الإنسان وحده، فسيفضي ذلك إلى فصل التوأم وفي ذلك شقاؤه؛ لأن المجهود سيأتي ناقصاً ومبتوراً، ولكن إذا لزَّت التنمية إلى الدين فمنطقياً ستستجلب إنسانها؛ لأن الدين الذي هو قانون (=شرع) اللـه سابق على الإنسان الذي هو خلق اللـه؛ وإذ نلفي القانون يسبق الخلق فإنه مهما تنوَّع الخلق وكثر فلن يتبدَّل القانون. إن التنمية التي لا تقف على القانون هي تنمية عرجاء؛ لأن القانون هو الذي ينظِّم أفعال الخلق، فباتباع القانون يأتي الخلق (=الإنسان) مستقيماً، كما يأتي خلق الخلق (=التنمية) مستديماً.

(1) حديث صحيح، رواه مسلم وغيره. انظر:

- ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السَلامي. **جامع العلوم والحكم**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث، ط1، (1423هـ/2002م)، ص333، حديث رقم: (21).

إذن الدين قانون، والإنسان خلق، والتنمية خلق الخلق. وإن التنمية من غير إنسان لا تندرج في إطار الاختلاق ومن ثم تُسحَب منها رخصة الخلق، فتجمد عند الشيء الجامد. والتنمية من غير دين هي تنمية من غير قانون ينظِّمها، بل هي تنمية ملتوية المسالك يفيد منها الملتوي والفاسد. وإن التنمية التي لا تقف عند الدين وتتأمل فيه صورتها هي تنمية مشوَّهة وفاسدة تخاف من استكشاف حقيقة نفسها السيئة، فلا تفيد من الصلاح الذي هو في الدين. وإن التنمية التي لا تقف على إنسان هي معيشة ضنك لا تفيد الإنسان في شيء، وتتسبَّب في شقائه ولا تضيف جديداً لبقائه، فيصير الموت لديه أفضل من الحياة خاصة لدى الفقراء والمرضى والمحرومين والمظلومين، وهو أمر يكاد يعاد لدى العامة ويُجترَ لا سيما ممن فقدوا الأمل في التنمية الضنك التي تستبعدهم، وتحد من قدراتهم وتصيبها بالشلل. تنمية باتت تستبعد الصحيح والعليل، لأنها تنمية شيئية أنانية ليست بيئية وغير إنسانية. وعندما تسرَق التنمية من إنسانيتها يأتي دور الدين ودور قانون الخالق الذي يرتضيه المجتمع لا سيما في عامته، كونه ينظِّم حياتها، ويعيد لها حقوقها ويرسم لها واجباتها، فيستعيد الإنسان إنسانيته.

وإذا أتت التنمية إنسانية منتظمة، فإن الدين سيتجاوز وظيفته الروحية، لتحصيل العدالة بوصفها فعلاً مادياً. أما إذا حصلت عدالة من غير تدخل ديني؛ فإن التنمية تكون في خدمة الدين وتؤدي دوره، وإذا لم تحصل العدالة لأسباب غير إنسانية؛ فإن الدين يصير في خدمة التنمية ويؤدي دورها، ولكن في هذه الحالة لا تحصل التنمية. ولهذا يفترَض من التنمية أن تعي دورها الإنساني من غير تدخل ديني يعيد للإنسان حقوقه.

التنمية هي تراحم بين القانون والخلق؛ وإذ لا يكون هناك تراحم فإن خلق الخلق سيأتي ظالماً غير عادل، كما يأتي فاسداً غير صالح، في شكل تنمية غير عادلة وتنمية فاسدة. إن قانون الخالق ضروري للخلق كي ينتفعوا، وإن أتى الخلق بقانونهم في شكل تنمية يأتي قانوناً مكمِّلاً ومنتظماً، وليس منفصلاً ومخلاً. إن الذي يبقي على (الوصل) هو القانون الذي لا يتبدَّل وهو قانون الله الأزلي. وإن الذين أتاهم عذاب (الفصل) من

البشر قد حرَّفوا قانون الله بأنفسهم فانحرفوا، وصنعوا لأنفسهم قانوناً يجعل تنميتهم تستديم إلى حين، ولكن لا تستقيم. إن اللااستقامة تؤثر في الذين يوصلون أنفسهم بها، فينحرفون عن قانون الله الذي لا يستبدل بغيره فيعيشون حياة ضنكاً فيها عذاب؛ لأن استقامتهم التي تواضعوا عليها أول الأمر زاغوا عنها وخانوها، فانتقمت منهم في شكل تنمية غير قانونية تفتقر إلى قيم العبودية والعدل والتراحم. ومن المثير للسخرية أن صناع القرار يتحدثون عن القانون، ولكن تنميتهم غير قانونية!!

إن إدراج قيم العبودية للخالق في دائرة التنمية المخلوقة فيه ضمان للحفاظ على القانون والالتزام بعلاماته حتى تأتي حرية الحركة مسؤولة.

أ- قيم العبودية:

لقد خرجت السلطة في العالم العربي والإسلامي من قيم العبودية؛ إذ "أوجد الرسول ﷺ (السلطة العامة)، العليا، التي لم تعرفها العرب من قبل وأنشأ الدولة التي تجمَّع في حضنها المسلمون وغير المسلمين."[1] في حرية وأمن؛ إذ لم يكن في عهد الجاهلية العربية ما يمكن أن نقول عنه قيم العبودية، بله قيم الحرية. كما تعد قيم العبودية مسلكاً مهماً للغاية في التنمية المركَّبة، فمثل هذه القيم كانت الحاضر الأكبر في دولة الرسول ﷺ على مستوى السلطة والنخبة والعامة، فلم تكن عظمة الرسول بمفردها سبباً في هذا الحضور، كما وأن العامة من الناس استلهموا هذه القيم نتيجة تربية مستدامة -استمرت مع الخلفاء الراشدين، وتقطَّعت لأسباب تعود إلى انكفاء قيم العبودية وانحسار قيم الحرية- وليس فقط نتيجة "أهمية الرجل العظيم أو العلاقة العاطفية بين القائد والأتباع"[2] كما يذهب إلى ذلك الخضرا، بل إن "إدارة الرسول في المدينة كانت تهدف إلى تكوين أمة مترابطة فيما بينها، للأفراد فيها حرية العمل والتنظيم، وللسلطة المركزية حق

(1) العجلاني، منير. **عبقرية الإسلام في أصول الحكم**، بيروت: دار النفائس، ط2، (1409هـ/1988م)، ص35.

(2) الخضرا، بشير محمد. **النمط النبوي-الخليفي في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م، ص 105 وما بعدها.

الاهتمام بالعدالة والأمن العام والقضاء، وأمور الحرب والسلم، على أن تكون التقوى والأخلاق الفاضلة الإسلامية أساس أعمالهم وتصرفاتهم."[1] ومن ثم، نقف على أن قيم العبودية هي ما توافق مع طبائع الاستخلاف البشري؛ لأن قيم العبودية تحرِّض على العمل، وبذل الجهد، وبسط العدالة، واستئصال الفساد، وتوفير الفرص الاقتصادية، والتكافل والتعاون الاجتماعيين.

وإذا طغى (الشيء) وتحكَّم في التنمية، طغى الإنسان أيضاً وتجرَّد من قيم الحرية التي تحصل في ظل هيمنة (الشيء) على الإنسان، كما وأن الطغيان يحجز الإنسان عن قيم العبودية ويصرفه إلى غيرها، فيعم الفساد وتغيب العدالة وتقل المسؤولية ويفشو الحرمان. وأزمة التنمية تعني أزمة إنسان استعبده (الشيء) فاستبعد قيم العبودية. ومن ثم، فإن مشكلة الإنسان هي مع الشيء وليس مع التنمية، فإذا أخضع الإنسان الشيء لقيم العبودية، عرف كيف يحصِّل تنمية فيها الكثير من ملامح العبادة التي قد تسعد العباد؛ لأن (الشيء) يُلجَم بقيم العبودية ويشتط بقيم الحرية. إن العمل عبادة وأيضاً بذل الجهد واحترام الوقت والإضافة عليه، والعدالة، والشفافية؛ فضلاً عما يفرزه هذا الإنسان العابد من إحسان ورحمة لمن هو بحاجة إليهما. وتندرج في هذا المجال الرسالة بوصفها من قيم العبودية التي تعزِّز عقيدة المسلم وتترجمها إلى واقع عملي مؤثر، فالروحانيات إن لم تشارك في التنمية تتحوَّل إلى مشهد اجتماعي مشوَّه وسيِّء. وإذ نلفي "المسلمون قد أصبحوا غافلين عن إدراك جوهر الروحانية الإسلامية والقيم المستندة إليها؛ لأن همهم صار محاكاة نظام المافية ببعديه المادي والروحي اللذين انقسم الوجود الإسلامي التاريخي بحسبهما فصرنا محكومين بهذا الصراع."[2] وإن الاستعمار يسلك طريقاً يبساً في ظل وقوفه على استبعاد الروحانيات العالقة

(1) العلي، صالح أحمد. **دولة الرسول ﷺ في المدينة: دراسة في تكونها وتنظيمها**، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، 2001م، ص117.

(2) المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، (1422هـ/2001م)، ص125.

بالإنسان المستهلك؛ إذ كلما طاغت الماديات، انحسرت الروحانيات، وسلك الإنسان المغترب -بين الماديات والروحانيات- صعيداً زلقاً، كما يحدث حالياً في المجتمعات الاستهلاكية؛ ولعل هذه المسالك هي محطات تاريخية للاستعمار وإرثه، الذي وُجِد ليكون مادياً في عنفه، وإرهابه، وأسواقه، ومجتمعاته الاستهلاكية. إن العنف المادي إزاء الروحانيات فيه تعدد لمسالك العولمة التي تراهن على أنه لا مستقبل لقيم العبودية في ظل طغيان قيم الحرية التي جعلت الإنسان لا يتحكَّم في نزواته ولذاته. يقول المرزوقي: "هذه العولمة الحلولية تتكون من المراحل التالية: عولمة التصفية الجسدية للآخر، ثم عولمة استعباده، ثم عولمة استعماره، ثم عولمة استتباعه ثقافياً، ثم عولمة تصفيته الروحية."[(1)] وفي الغالب فإن هذه العولمة الروحية تمس السلطة والنخبة وهما على قدر كبير من الوعي الذي يصنعه الشيء والمعرفة، بينما تصيب العامة من غير وعي منها نظراً إلى ما تمر به من تشويه الإرث الاستعماري للقيم في حياتها العامة.

إن العلاقة الحميمية بين الشيء والتنمية تجعل الإنسان مختزَلاً، فلا يفيد من التنمية المختزَلة إلا السلطة وبقية من النخبة، وهذه تنمية مرحلة الاستعمار بالمفهوم المتخلف للتنمية التي تنتصر للماديات وتختزل قيم العبودية وتعادي قيم الحرية. وإن التنمية التي يتحكَّم فيها الشيء هي تنمية لا زالت في حالة استعمار. والتنمية التي لها علاقة حميمية بالشيء لا تذهب بعيداً ولا تأتي جديداً؛ بينما التنمية التي تتراحم مع القيم في مكنتها أن تجعل العامة طرفاً شريكاً ومهمّاً فيها. لما يقول اللـه تعالى :﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ {56/51} مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ {57/51} إِنَّ اللـهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ [الذاريات: 56-58]، فليس المقصود أن يعبدوه وحسب؛ وإنما خُلِقوا مطعومين ومرزوقين أيضاً، مصداقاً لقوله تعالى ﴿ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾ [قريش: 4]. إن الذي يطعمه مولاه ويرزقه، لا ينتظر منه غير الطاعة والعبادة؛ فالرزق للبشر والعبادة للـه، لا اللـه يُرزَق ولا البشر يُعبَدون. فإذا عبد الإنسان ربه فهو يشكره؛

(1) المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1999م، ص120.

لأنه يرزقه. وإذا رزق اللـه الإنسانَ فلا ينتظر اللـه منه رزقاً، ولكن عبادة تنفع الإنسان وتكون سبباً في رزقه المستديم. إن اللـه لم يخلق البشر للعبادة وحسب، فذلك أمر من أجله خُلِق البشر، وهو شيء مفروغ منه حتى لو لم يقل اللـه ذلك صراحة؛ إذ إن التصريح هنا للتذكير، ومدى حب اللـه لعباده تحصيل الخير الدنيوي والأخروي، فهل رأى الإنسان أحداً يذكِّره بفعل الخيرات لنفسه ولغيره إلا من الذين استجابوا للـه من أنبياء ومصلحين وعلماء ومربين؟

إن آية الذاريات تحرِّض على التنمية في إطار قيم العبودية، وهي مسلك مهم ومرن من مسالك التنمية المركَّبة في استدامتها، والحفاظ على مسيرتها التي تقف أمامها عوائق الشر من فساد وغرور، ومفاخرة تعقب كل خير؛ إذ يحصل ذلك في غياب قيم العبودية التي تردع الشرور الاقتصادية التي تجعل رائحة تنمية الدنيا نتنة، قال الرسول ﷺ: "لا واللـه! ما أخشى عليكم، أيها الناس! إلا ما يخرج لكم من زهرة الدنيا. فقال رجل: يا رسول اللـه! أيأتي الخير بالشر؟ فصمت رسول اللـه ﷺ ساعة. ثم قال: كيف قلت؟. قال: قلت: يا رسول اللـه! أيأتي الخير بالشر؟ فقال له رسول اللـه ﷺ: إن الخير لا يأتي إلا بخير. أوَ خيرٌ هو. إن كل ما ينبت الربيع يقتل حَبَطاً أو يُلِمُّ. إلا آكِلَة الخَضِر. أكلَتْ. حتى إذا امتلأت خاصرتاها استقبلت الشمس. ثلطت أو بالت. ثم اجترَّت، فعادت، فأكلت. فمن يأخذ مالاً بحقه يُبارَك له فيه، ومن يأخذ مالاً بغير حقه فمثله كمثل الذي يأكل ولا يشبع."[1] كما وأن العبودية هي أن يكون العابد في أجواء مادية أيضاً، فالعمل الذي هو من قيم العبودية هو فعل مادي أيضاً، ومثله الرزق والحاجات والماديات التي تندرج في قيم الحريات. ومع ذلك فإن قيم العبودية هي التي تذكِّر قيم الحرية بالتواصل مع اللـه وشكره على نعمه. إن قيم الحرية من غير قيم العبودية تكاد تكون قيماً مفصولة عن ربها، فلا تستجيب للآية الكريمة. هي قيم

---

(1) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. **صحيح مسلم بشرح النووي**، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت دار الكتب العلمية، ط2، (1424هـ/2003م)، كتاب: الزكاة، باب: تخوف ما يخرج من زهرة الدنيا، مج4، ج7، ص126، حديث رقم: (1052).

مختزَلة؛ لأنها تفتقد إلى قيم الشطر العابد. إنها قيم مغبونة في ترفها الإنمائي؛ لأنها بلغت قمة الترف (الخلدوني)، وتستشرف نهايتها المأسوية. كما وأنها قيم مطعونة في شرفها الإنساني؛ لأن شرف الإنسان هو أن يعبد خالقه بعدما منَّ عليه بالنعم والعطاء. وإذا أُعطيَ للإنسان، والعطاء حرية من الفقر والفاقة والحاجة، فهل يُنتظَر منه إلا العطاء العبودي؛ إذ إن العبودية عطاء الإنسان لربه، ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الحجرات: 17].

إن في هذا العطاء الرباني وقاية للإنسان من الوقوع في الفقر والسؤال. وإذا لا يعبد الإنسان ربه فهو حر في حياته، ولكن الحر العاقل هو الذي لا يؤذي نفسه؛ لأن العصيان إيذاء. وإذا حسنت عبادته لا يمكن للشيء أن يستعبده؛ لأنه يعبد خالق الشيء، فيزيد على (الشيء) أشياء بفعل بذل الجهد والشكر أيضاً. وكلما زوي الشيء حصل تركيب إنساني. إن الإنسان الذي يفتقد إلى قيم العبودية يفتقد إلى الشكر؛ لأن الشكر عبادة، وإذا شكر الإنسان فقد عبدَ. والشكر يستدعي أن تكون هناك تنمية يُعبَد الله بها.

وإن الفقر كاد يكون كفراً، والتنمية إذا فقدت قيم العبودية ومنها الشكر فإنها تدفع إلى الكفر؛ إذ إن شكر السلطة يفترَض أن يظهر من خلال النعم التي تظهر على العامة، فيتقلَّص الحرمان في حياتها؛ فالله خلق الناس لينعموا لا ليُحرَموا. إن للتنمية الاقتصادية معاصيها وذنوبها أيضاً، منها الكفر بالنعمة والبطر والترف؛ لأن الإنسان نعمة والأرض نعمة والوقت نعمة، وهي كلها مداخل للتنمية التي لا تكون هي الأخرى إلا نعمة، وهذا هو رزق الله للإنسان وإطعامه من الأرض؛ فالإطعام يستديم بشكر السلطة للنعم، فلا تحرم العامة من الفرص الاجتماعية والحريات الاقتصادية، يقول صن: "إن المجاعات لا تقع في ظل النظم الديمقراطية؛ إذ لم تحدث في الحقيقة أية مجاعة بالمعنى الموضوعي لها في أي نظام ديمقراطي مهما كان البلد فقيراً."[1] وقد جاء

(1) صن، **التنمية حرية**، مرجع سابق، ص70، وانظر أيضاً:

- Sen, Amartya. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

ذلك واضحاً في سورة قريش كما أسلفنا آنفاً؛ إذ ما يحدث الآن في العالم العربي والإسلامي، الذي نصف شعبه من غير لسان، هو أن الحرمان والفقر نتيجة منطقية لغياب العدل والأمن، حتى لو زادت وتيرة الاستهلاك المصطنعة من البنوك والاقتراض والتسليف التي تحجب مأساة المعاناة إلى حين، لا سيما أننا "نعيش في عصر استهلاكي يجعل العلاقة بين الفقير والغني علاقة غير رحيمة؛ حيث إن الفقر هو علاقة بين البشر مصطنعة لمزيد من التسليف والاقتراض من جديد، ومزيد من الاستهلاك، وتعظيم اللذة من جهة أخرى."[(1)]

الوقت أيضاً من قيم العبودية؛ لأن العبادات والأعمال تؤدَّى بالوقت، وإن الوقت هو جسر بين الإنسان والأرض، فلا يستطيع الإنسان أن يبلغ الأرض بالاستثمار إلا بتنمية الوقت أيضاً، وجوهر التنمية هو الوقت الذي هو من قيم العبودية. إن المسلم يعبد اللـه في أوقات معيَّنة، فتكون العبادة سليمة، وإذا حاد الإنسان عن التوقيت المناسب لا تأتي عبادته حسنة. هذا إضافة لعبادات أخريات ترفع من درجات الإنسان عند ربه، فهناك وقت معيَّن يؤسس للتنمية، ووقت إضافي هو الذي يجعل التنمية مستدامة. وكذلك الإنسان يعمل في أوقات محددة فتأتي التنمية مفيدة، وقد يضيف عليها أوقاتاً أخرى فتكون التنمية مستدامة؛ لأن الدهر المستثمَر في شكل عبادة هو التنمية؛ ولأن اللـه هو الدهر؛ إذ في عدم استثمار الوقت أو الكسل تجاهه أو التذمر منه، يحصل الإيذاء للعابد والمعبود. وقد جاء عن الرسول ﷺ: "قال اللـه تعالى: يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلِّب الليل والنهار."[(2)] إن أصحاب التنمية يعبدون اللـه، مادياً فالوقت عندهم نفعي دنيوي. ومن ثم، فإن أعمالهم

---

(1) يوسف، ناصر. "المال والمصارف الإسلامية والعدالة إلى أين؟"، المؤتمر الدولي في الاقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الإسلامي وما بعده، جاكرتا ، 11-12 نوفمبر 2014م.

(2) رواه البخاري في "**الصحيح**" (437/8) رقم (4826) (65-كتاب التفسير-45-سورة الجاثية)، ومسلم في "**الصحيح**" (1762/4) رقم (2246) (40-كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها-1- باب النهي عن سب الدهر) عن أبي هريرة رضي اللـه عنه. انظر:

- الهاشمي، **مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية**، مرجع سابق، ص219.

الإنمائية حبيسة دنياهم، ولكن مع ذلك كلما عدلوا في تنميتهم زادهم اللـه من عطائه، وحصلت البركة في الوقت؛ لأنهم قوم يعدلون. والعدل من قيم العبودية والوقت أيضاً من قيم العبودية أيضاً، وهي قيم عبودية تترجم في شكل قيم الحرية التي فيها شيء أقرب إلى الفعل الصالح مثل التنمية والعدل. وإن العدل يحصل بالحق الذي هو من قيم العبودية وقيم الحرية في آن، يقول اللـه تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأعراف: 181].

ومن جهة أخرى، فإن الإعراض عن قيم العبودية يفضي إلى التمسك العنيف بـ: (الشيء) وعدم التحرر منه، وهو طريق إلى المعيشة الضنك؛ فالضنك قد يكون تنمية تزيد قيم الحرية في تعميق ضنكها لا سيما للمعنيين بقيم العبودية. وإن قيم الحرية قد تصنع تنمية، لكن تكون ضنكاً في غياب قيم العبودية، والضنك هو ألا يشعر الإنسان بالسعادة والرضا مهما أوتي من تنمية، فهو في شقاء وضيق متدرِّجين. والعالم العربي والإسلامي يعيش في تنمية كما يحلو للبعض تسميتها، ولكن العامة وبقية النخبة في معيشة ضنك؛ لأن هذه التنمية شغلتها عن قيم العبودية التي ترفض الفساد بكل أشكاله، وتطالب بالعدالة والحرية، وضمان القدرات البشرية. تنمية ما يزال الإنسان يبحث من داخلها كيف يحقق أحلامه، ولكن من غير فائدة محسوسة ومحسومة، فباتت قيم الحرية أقرب إلى السراب؛ إذ من المفترَض من داخل قيم العبودية تفصَّل قيم الحرية. ومن ثم، يُتحسَّس معالم التنمية المفترَضة.

إن في الإعراض عن ذكر اللـه اعتراضاً على التنمية التي فيها ذكر اللـه وشكره، هي أيضاً إعراض عن الالتزام بالوقت والابتعاد عن الفساد، وتطبيق العدالة وتفعيل الإحسان، وإلا أتت تنمية معرضة عن الخيرات، فلا تستجيب للقيم بوصفها الخير كله، كما قد تكون تنمية تستبعد العامة وتقصيها من فوائدها وعوائدها. إن القيم ليست خاصة أو للخاصة؛ لأنها تستبعد الترف والفساد اللذين هما من طبيعة الخاصة من القوم. وإذ نلفي القيم بوصفها عامة وللعامة، فإنها تكون مفيدة للتنمية المركَّبة، كون القيم بها كثرة روحية إلى جانب العامة التي بها كثرة إنسانية. وإذا تراصَّت هذه الكثرة لا تجعل

القلَّة من الخاصة تعلو عليها أو تشطط؛ لأن الفساد يأتي بعد العلو والظلم لقوله تعالى:﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [القصص :83]؛ وإلا فإن المعيشة الضنك، بعلوها وظلمها، هي زهرة الدنيا التي يتعلق بها الخاصة فتعميهم، ولكن تؤذي العامة ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾ [طه: 124]. ومن ثم، فإن الإنسان الذي يعرض عن قيم العبودية ولا يوظِّفها في مسعاه الروحي والمادي - لا سيما إذا كان من العابدين والموحِّدين- فإنه يسلك مسالك مضنية فوق الأرض وتحت الأرض، كما يسلك مسالك مظلمة يوم العرض كونه سيكون أعمى؛ إذ في العمى شقاء في الدنيا وعذاب في الآخرة، ﴿ وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقًا {16/72} لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ﴾ [الجن: 16-17].

- العبادة أول المسالك الإنمائية:

إن الأصل هو أولى مسالك التنمية، والعبادة أول الأصل، وهي الهدف من خلق الإنسان ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: 56]. بينما مخارج الأصل تفضي إلى الرزق والإطعام والأمن. ومن ثم، فإن مداخل التنمية عبادة، ومخارج العبادة تنمية، فلا يدخل الإنسان إلا ليخرج وما يعبد إلا لينمِّي؛ إذ إن الدينامية هي تواصل المداخل (العبادة) بالمخارج (التنمية). وعليه، فلا تستغني التنمية (=قيم الحرية) عن قيم العبودية، ولا غنى لقيم العبودية عن التنمية، وهناك تراحم مطلوب بين قيم العبودية وقيم الحرية، لتحصيل تنمية يُعبَد بها الله من جهة، ويُرزَق بها الناس ويُطعَمون ويؤسسون لتنمية مختلفة عن الآخر غير متخلفة عنه من جهة أخرى. ومن ثم، فإن قيم العبودية بوصفها مداخل، فإنها توفر مخارج آمنة لقيم الحرية؛ إذ تشكِّل مسالك آمنة أيضاً لاستدامة التنمية المركَّبة. وذلك من منطلق أنه لولا توافر قيم الحرية للإنسان لما حصل له عبادة ربه على وجه حسن؛ إذ يشكل الإطعام من جوع والأمن من خوف أعلى درجات قيم الحرية.

لا نرى أن هناك فهماً قد يحصل في العالم العربي والإسلامي حول التنمية المركَّبة من غير تمثل قيم العبودية، وهذا اللاتفاهم والاختزال يعد من أسباب غياب العدالة

وانتشار الفوضى، واستدامة التخلف والحرمان الحاصل في العالم العربي والإسلامي الـذي هـو (أمة وصل)، بخلاف الآخرين من الغربيين الذين هم (أمة فصل) ممن استطاعوا أن يتماهوا مع الحرية في جانبها الأحادي الضيِّق؛ إذ مثل هذا الأمر قد يقدر عليه جميع النـاس؛ ولكـن قد يقعون في الفوضى كما هو الحال في العالم العربي الإسـلامي المعنـي أكـثر مـن غـيره بقـيم العبودية. وإذ تُفرَض على الإنسان قيم أخرى بحكم الابتغاء والانتماء، فإنه يصعب تمثل قيم العبودية إلا وفق اجتهادات تخضع لأحكـام ولـيس لآراء. إن قـيم الحريـة تنفـع الإنسـان في التعامل مع نفسه ومع غيره، كما تنفع قـيم العبوديـة الإنسـان في محـيط المعـاملات أيضـاً. والإنسان قد يرضى طوعاً فيرقى، وقد يخضع كرهـاً فيشـقى. ومـن ثـم، عليـه أن يختـار بـين الطواعية والكراهية؛ لأن الإنسـان المسـلم رضي مـن أول يـوم أن يقـف عـلى قـيم العبوديـة ويطبِّقها في حياته الخاصة والعامة، بخلاف الآخر الذي إن عبد فهو كمن يحسب أنه يحسن صنعاً؛ لأن عبادته لا تتوجه إلى اللـه عز وجل الذي ليس كمثله شيء، وإلا لماذ تتكرَّر ﴿ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴾ مرتين في سورة (الكافرون) ؛ لأن الآخر غير الموحِّد سواء أكان كـافراً أو وثنياً يأتي عليه الأمر ثقيلاً إذا ما هو عبـد اللـه عـز وجـل، فيكـون مسـتحيلاً أن يعبـده وهو على حالته، وإن تحجَّج هؤلاء بقيم العبودية، فهي ليسـت كقـيم المسـلمين الموحِّـدين. ومن هنا يكون البحث عن بديل إنمائي يتوافق مع قيم العبوديـة التـي تقـوم عـلى التوحيـد أمراً مشروعاً ومطلوباً، لإنقاذ البشرية من ظلمها لنفسها. إن كـل تنميـة تتبـع دينهـا، وعـلى المسـلمين تصـحيح مسـار ديـنهم وتحسـس مسـالكه الإنمائيـة وردم فجـوات الحريـة غـير المسؤولة؛ لأن العبادة مسؤولية أيضاً.

ومن جهة أخرى، خرجت قيم الحرية من مداخل قيم العبوديـة؛ وإذ نطلـق عـلى الناس أنهم في حرية؛ لأنهم في الأصل كانوا في عبودية. كما نقول: إن النـاس في عبوديـة؛ لأنهـم لم يكونـوا في حريـة. فأصـل النـاس هـو العبوديـة، والتنميـة في العـالم العـربي والإسلامي لا تكون أصيلة إلا إذا وقفـت عـلى الأصـل وتمثلتـه، ولأن عقيـدتها تواصـلية، تصل ولا تفصل، فهي تتواصل مع الآخر لتسـتوعبه لا لتنفيـه. ومـا يحصـل الآن هـو أن

قيم الحرية جاءت مع الآخر المتقدِّم إنمائياً الذي تعد إيديولوجيته فصلية غير تواصلية، ومـن طبيعتها أنها تلغي الآخر الحريص على قيم العبودية. وإن العالم العربي والإسلامي إذا اسـتهلَّ التنمية بقيم العبودية، سيحل كثيرا من مشكلات قيم الحرية، ويتوصل إلى الطريق الصـحيح، ولكن لو أصرَّ على الانطلاق من قيم الحرية بمفردها، فسيعاني في تطبيقها، فيشـقى ولا يرقـى. إنه من غير الرجوع إلى الأصل حيث قيم العبودية لا يحصل توصل إلى حل. إن "الإسلام لـيس نظاماً من العقائد والعبادات وحسب، وإذا حصرنا الإسـلام في هـذه الـدائرة الضـيقة، سـيظل المسلمون يتعاملون معه على أنه ثمرات أوجدتها شجيرات وراثية، ولا يعنيهم مـن أي أنمـوذج إنمائي اغترفوا ما دام يحقق لهـم الحيـاة الماديـة السـعيدة، فيغيـب فعـل التحـدي والتضـحية والاجتهاد والتنمية."[1]

ما من شك في أن التنمية خرجت من قيم الحرية المفتوحة، كـما خـرج الـدين مـن قـيم العبوديـة المغلقـة؛ إذ إن كـل شيء مفتـوح لا بـد لـه مـن شيء يسـدُّه ويغلقـه أمـام أطـماع الاستعمار والتخلف والاختزال، علاوة على أن في الانفتاح انغلاقاً، كما وأن في الانغلاق انفتاحـاً. إن الغلق ضروري للفتح حتى يحصل له الحفظ والرعاية والهيبة، وفي الغالب لا تُمارَس التنمية إلا بوجود قيم الحرية؛ فطبيعة التنمية حرية. والدين لا يمكـن أن يُمـارَس إلا بقـيم العبوديـة، فطبيعة الدين عبادة. ومن ثم، فإن قيم العبودية تستدعي قيم الحرية فلا تناقض يفرِّقهما مـا دام الإنسان العاقل هو القاسم المشترك بينهما. وإن الإنسان حر في اختيار ما يعبد وهنا يحضر العقل، فلا دين من غير عقل، والعبادة عقلية؛ إذ لا يوجد عابد ليس حراً، كما لا يوجد متدين من غير عقل. وقد يحدث العكس فيمكن أن يوجد حر غير عابد وعاقل غير متدين؛ ما يعنـي أن العابد عاقل دائماً، والعاقل يكون حراً يشجع على قـيم الحريـة في التنميـة إلى جانـب قـيم العبوديـة. وعليـه، فـإن قـيم العبوديـة تشـترط حصـول العقـل، فكـل مغلـق مثـل الـدين

(1) يوسف، ناصر. "إعمال الفكر في الاقتصاد الإسلامي أساس كل عمل إنمائي مستدام"، المؤتمر الـدولي في الاقتصاد الإسلامي: تجسير بين المثالي والواقع، نحو التنميـة المسـتديمة لاقتصـاد الـدول المسـلمة مـن منظور الاقتصاد الإسلامي الكلي والجزئي، جاكرتا، 11-12 أكتوبر 2011م.

يشترط أن يكون مفتوحاً بالعقل؛ لأن الغلق يتشوَّف إلى الفتح، وليس كل ما هو مفتوح بالعقل يشترط أن يكون مغلقاً بالدين؛ لأن الفتح يتضايق من الغلق، وهذا يشكِّل سر نفور العقل من الدين، وليس العكس. إن الدين يستوعب العقل؛ لأنه نواته، والعقل لا يحيط بالدين فهو جزء من أجزائه. وعليه، فإن "الدين ضرورة لابد منها، ولنعلم يقيناً أنه لا يغني عن الدين شيء، والفارغون يجادلون في ذلك."[1]

إن العبودية للخالق الواحد هي عبودية فيها شيء كثير من الحرية، بينما العبودية للمخلوق تدل على غياب الحرية وانتكاسها؛ لأن العبادة لا تكون إلا لخالق العبد، وليس للمخلوق العابد الذي إن عبده الناس بالخوف استعبدهم. وإذا كان التوحيد علامة المسلمين العابدين، فكذلك العبادة موجودة في الأديان الأخرى؛ وكلٌّ يعبد الله على طريقته الدينية؛ إذ إن العبرة من العبادة تتجلى في مدى انتفاع الإنسان بما يجلبه من حسنات تعود عليه بالخيرات في الزمنين الدنيوي والأخروي، وكذلك مدى نفع الإنسان التوحيدي لغيره جراء ما يخلعه على محيطه من أخلاق. فقيم العبودية ضمان لانتشار قيم الحرية والأمن بشكل يجعل التنمية تسلك مسالك التركيب والاستدامة؛ إذ إن "الإنسان حرية، والحرية اختيار، والاختيار حق ومسؤولية. وهنا يبرز بعدان: الأول، إيماني، وهو المتعلق بالدعوة إلى الصراط المستقيم، ومبدأ الاختيار فيه متروك للإنسان ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان:3]، والثاني، مكاني، وهو مفهوم الحرية الذي يرفض كل طوق يحدد فاعليتها؛ أي حرية الحياة الكريمة والأمن بكل جوانبه."[2] إن المسلم لم يعد يواجه متطلبات الحياة بوصفه مسلماً عابداً ولا بوصفه إنساناً رائداً، بل بات يواجهها مستسلماً مهزوماً، وإنْ وظَّف قيم العبودية، فإنه يوظِّفها على استحياء. كما صار يتلقى المشكلات بوصفه إنساناً تابعاً ينتظر حلولاً لها تأتيه من مراكز القوة التي تعدم لديها قيم العبودية.

---

(1) الغزالي، محمد. **كفاح دين**، دمشق، دار القلم، ط1، (1424هـ/2003م)، ص219.

(2) البستاني، باسل. **جدلية نهج التنمية البشرية المستدامة: منابع التكوين وموانع التمكين**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009م، ص114.

إن المشروع الإنمائي الذي لا يمتح واقعه من بيئته، ولا يجترح فاعليته من منظومته القيمية، يُعد ظالماً لإنسانه؛ إذ هو بذلك يقتلعه من جذوره وحقله ويربطه بجذور أخرى وحقل آخر؛ ما يزيد من معاناته ويضاعف آلامه، وإذ يحجب الظلمُ الإنسانَ عن تفعيل قيم العبودية، فإن المشروع الإنمائي يأتي بئيساً ظالماً؛ لأنه انصاع لبديل غير مريح وغير عادل، يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، فيستديم مشروعاً متخلِّفاً وتابعاً وتائهاً في مسالك الظلمات، و﴿ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا ﴾ [الكهف: 50].

إن العبرة من توظيف قيم العبودية في التنمية، لا سيما في مجتمع معني بهذه القيم، هو تحصيل النفع الدنيوي والمادي في شكل طيبات، يقول العليم الخبير: ﴿ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾ [الأعراف: 58].

- **التنمية صناعة نصوص:**

وقفنا على القول بأن الإنسان خلق للعبادة، وما هو (دون العبادة) يفترَض أن يؤديه الإنسان بشروط العبادة، ففي شروط العبادة ضمانٌ في أن لا تكون اللاعبادة (=التنمية) لغير العابد؛ وإذ تكون اللاعبادة لغير العابد فمن غير شك سيصيبها الفساد؛ لأن الفساد يبدأ مع اللاعبادة ويمتد للعبادة؛ يختط مادياً ويشتط روحياً. وهنا يأتي دور النص السيادي بوصفه عبادة يقيِّم اللاعبادة أيضاً، فمثلاً نلفي فعل (التغيير) لا يكون إلا بالنص. لقد كان الظلم منتشراً بقوة في الجاهلية، ولما جاء النص السيادي القائل: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه."[(1)] توقف الظلم داخل أمة النص؛ لأن العدالة والحرية من السيادة. إن حبس الظلم في مسالكه المظلمة ليس فعلاً سهلاً في عصر جاهلي كان فيه الظلم يشكل ثقافة قوم نشأوا عليها وشابوا.

---

(1) رواه البخاري في **"الصحيح"** (116/5) رقم (2442) (46-كتاب المظالم-3- باب لا يظلم المسلم ولا يسلمه)، ومسلم في **"الصحيح"** (1996/4) رقم (2580) (45-كتاب البر والصلة والآداب-15- باب تحريم الظلم) عن ابن عمر رضي الله عنهما. انظر:

- الهاشمي، **مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية**، مرجع سابق، ص313.

إذن، الأمة الإسلامية هي أمة نص نظراً إلى أن انطلاقتها كانت نصية وما زالت. وإذا جاءت نصوص أخرى قيادية يفترَض أن تكون حمولتها المعرفية والفلسفية محمولة على النص السيادي غير متناقضة معه؛ إذ التناقض على مستوى النصوص ينسحب تناقضه على المجتمع أيضاً.

تتعامل العامة مع النص السيادي، القرآن والسنة، بالقبول والطاعة؛ نظراً لافتقارها لآليات التلقي والنظر، فيحدث الانسجام بين أفراد المجتمع؛ إذ بالفطرة والطاعة ينظمون أنفسهم فيصلحون حالهم.أما النخبة التي تبدع نصوصها القيادية بنفسها فإنها تمتلك آليات معرفية تؤهلها لممارسة النقد؛ ولأنها تريد أن تسعد عقلها فإن نصوصها القيادية تأتي متناقضة مع النص السيادي فتشقى ولا ترقى. كما تختلق مؤسسات معرفية تتناقض مع قيم المجتمع، فينشأ الواقع المتناقض مع نفسه، الذي ينتظر لحظة التفجير من الداخل؛ لأن القيادة خانت السيادة؛ إذ من المعلوم لدى الأمة أن السيادة ثابتة غير معدَّلة بينما القيادة متغيِّرة ومبدَّلة.

تأتي السلطة لتلعب على حبل التناقض بين النخبة والعامة؛ لأن السلطة لا تستقر على نص، لا سيادي ولا قيادي؛ إذ السلطة في حد ذاتها سيادة شيئية وقيادة شيئية أيضاً، لا سيما أن النص السيادي لا يلتقي مع (الشيء) الممتلك من السلطة بعنف؛ إذ يظهر أن النص السيادي مسالم، وأن امتلاك (الشيء) بعنف يعد فعلاً عنيفاً، بينما السلام والعنف أمران متناقضان لا يلتقيان. ومن ثم، إذا خرجت الأمة عن نصها السيادي المتراحم ولم تبدع نصوصها القيادية المتضايفة مع النص السيادي، فإن مصيرها يتجه نحو الوقوع في واقع متناقض وعنيف؛ لأن النصوص القيادية التي تتناقض مع النص السيادي، ولا تتضايف معه هي نصوص بها ثغرات وفجوات تسقط فيها كل الحلول، وتحتمي بداخلها الأزمات والأخطاء فلا تكاد تبين، ولكن الذي يستكشفها هو النص السيادي الحكيم الذي يمنع ما لا ينبغي حصوله من سيء الأفعال والأعمال. وما من شك في أن الأمة التي هي أمة نص إذا تخلَّت عن نصها السيادي ولم تفعِّله داخل نصوص قيادية عاملة، فسيصيبها التخلف والتراجع مهما كافحت وقادت.

وتكمن الحلول في النص السيادي وليس في الماضي؛ لأن النص السيادي الذي لا ماض له قد يتوقف عنده الإنسان فيجمد. إن الماضي له أزمنة، بينما في النص السيادي إضافات للأزمنة الحاضر والمستقبل. ومن ثم، فإن النص السيادي هو إضافات تتخلل الأزمنة الثلاثة بوصفها قيادة؛ لأن الزمن هو الذي ينشئ النصوص القيادية. وأن النص السيادي لا زمن له، فهو يدخل في إطار الشهود على الوجود (=النصوص القيادية)، يشهد لها بالقيادة من عدمها؛ إذ لا قيادة من غير سيادة. وإن كل نص يكتسب قيادته من الزمن الذي يعايشه، فيحصل له التغيير بتغير الزمن بخلاف النص السيادي الذي لا يشتغل على الأزمنة؛ إذ لا زمن له، ومن لا زمن له فهو ثابت يزحزِح ولا يتزحزح. ومن ثم، فإن مسالك العبادة مسالك ثابتة لا يمكن استبدالها بمسالك إنمائية متغيرة؛ إذ من طريقها يحصل التجديد وإعادة الترميم بما يتناسب مع مستجدات العصر ومتغيراته.

ب- قيم الحرية:

إن قيم العبودية الحسنة التي تُستمَدُّ من نموذج التوحيد تعد ضامَّة لقيم الحرية الصالحة وضامنة لها بالضرورة؛ إذ نلفي لدى بريمة "أن المؤمن الراشد إذا توفرت له الحرية، فسوف يكون حريصاً على ممارستها؛ لأن الحوافز التي تدفعه لذلك موجودة في النموذج."[1] بينما قيم الحرية قد تختزل قيم العبودية من غير ضرورة. وإذ لا يمكن عزل السلطة والنخبة والعامة عن بعض، فإنه لا يمكن عزل الحق والجميل والخير عن بعض أيضاً؛ إذ "إن عزل القيم بعضها عن بعض يميل بها إلى أن تعتزل في واقعها العلوي ذاته، ويفترق بعضها عن بعض، فيبدو (الحق) و(الجميل) و(الخير) أشبه بكائنات متعالية نرمقها ونتطلع إليها من غير القدرة على بلوغها أبداً [...] إن القيم تثبت وجودها في الأعمال، في قلب السلوك الملتزم، إنها توجيه يحايث كل فاعلية

---

(1) بريمة، محمد الحسن. **التنمية المستدامة: تأسيس مقاصدي**، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ط1، 2004م، ص60.

إنسانية/وغائية باطنية، ومطلب إبداع."[1]

تقف قيم الحرية على جرف إنمائي هار إنْ لم تتراحم مع قيم العبودية؛ لأن هـذا اللاتـراحم يعجِّل بالأزمات الإنمائية. إن الأزمة ليست أزمة حرية وحسب؛ لأن الإنسان حر بخلقتـه وأرضـه، ولكن الأزمة أزمة عبودية؛ لأن الإنسان عاجز عن رد الجميل لخالقه نظراً إلى ما يـنعم فيـه مـن حرية. إن قيم الحرية لا تستغني عن قيم العبودية حتـى ترقـى بصاحبها فـلا يشـقى؛ ﴿ طه {1/20} مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴾ [طه: 1-2]، وإن القـرآن الكـريم بنيـة قـيم العبوديـة والتنمية هي بنية قيم الحرية، لا سيما أن "أكثر من 1400 آية من أصل 6226 من آيات القـرآن، تشير إلى قضايا اقتصادية وإنمائية ذات أبعـاد ماديـة، فضـلاً عـن الحلـول الروحيـة الموجـودة في القرآن بجملته."[2] فلا تعارض بين القرآن والتنمية، ولا تعارض بين قيم العبوديـة وقـيم الحريـة. وإن التعارض يكون في التناقض الذي هو طبيعة بشرية تتسبَّب فيها قيم الحرية المشتطَّة. ومـن ثم، فإن الأزمة هي أزمة قـيم وليسـت أزمـة تنميـة وحسـب؛ أزمـة عبـادة وليسـت أزمـة رزق وإطعام. فإذا استقام الأول استدام الثاني؛ إذ "إن اعتبار الحرية شرطاً في الأخلاق ينطوي بلا ريب على نصيب من الحقيقة."[3]

إن كـل اسـتدامة تسـتدعي اسـتقامة؛ إذ إن اسـتدامة التنميـة في الغـرب هــي نتيجـة الحريـة بوصـفها اسـتقامة لـدى الغـرب. وإذ يـؤمن المسـلم إيمانـاً مطلقـاً بـأن اللــه رازقـه ومطعمه، فإنه يتسبَّب في فقره وتخلفه إن لم يمتثل بقيم العبودية، ويطبقها تطبيقاً مسـتقيماً في حياتـه، أو إذا اختزلهـا نفعيـاً في قـيم الحريـة أو اسـتبعدها لصـالحها، أو لم يبـق منهـا إلا

(1) العـوا، عـادل. **القيمـة الأخلاقيـة**، بـيروت: الشركـة العربيـة للصـحافة والطباعـة والـنشر، (1358هـ/1965م)، ص69.

(2)Wilson, Rodney. *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*. New York: Palgrave, 2003, p.117.

(3) سليه، فرنسوا. **الأخلاق والحياة الاقتصادية**، ترجمة: عادل العوا، بـيروت: منشـورات عويـدات، ط1، 1980م، ص37.

روحانيتها التي قد تتناقض هـي الأخـرى مع قـيم الحريـة في أجوائهـا المادية والنفعية. وإن استئصال الفساد عبادة، وأيضاً احترام الوقت والمسؤولية والإخلاص عبادة.

الحرية قيم، والحرية عندما تتجرَّد من رداء القيم تتحوَّل من حرية إلى سخرية تطال حتى القيم نفسها. كما وأن للعبودية قيماً أيضاً، وعندما لا تقترن العبودية بروحانيتها، تتحول العبادة إلى عادة تسيء للقيم، وتكون هذه العبادة أقرب إلى الشيء المادة، كما وأن الحرية عندما تتجرَّد من قيمها تصبح عبثية ومدمِّرة كما هو الحال في العالم العربي والإسلامي. وكذلك العبودية عندما تفقد ألقها الروحاني تتحوَّل إلى طقوس ولا تضيف للإنسان والتنمية إلا تخلفاً؛ لأن التنمية تقوم وفق تعاليم يمارسها الإنسان على نفسه قبل أن تُمارَس في التنمية. وعليه، فقد "كان من بين أخطاء الفلسفة التفكير في الحرية كسبب وما الحرية إلا نتيجة تنظيم تام. والقضية هي أن ننظم أنفسنا لنصبح أحراراً. وعلى الطبيعة أن تحقق ذلك من أجلنا، لا تلك القوة غير الموجودة التي ندعوها الحرية. وإن الجسد والنفس في شخصنا هما جزآن من الطبيعة يحققان ذلك من أجل الروح فينا كلما تمكنا من ذلك."[1]

لا تكمن الأهمية في الحرية نفسها، وإنما في قيم الحرية. كما وأن الحكمة ليست في العبودية، وإنما في قيم العبودية؛ لأن (القيم) تنفع الإنسان في الدنيا قبل أن تنفعه (العبودية) في الآخرة, فالتنمية والقيم تسيران معاً. وإذا وجدت التنمية من غير قيم فهي لا تخرج عن كونها شكلاً من أشكال التابعية، وإن القيم قد تسيء للإنسان إذا زحزحت عن التنمية؛ لأن الفصل بين القيم والتنمية لا يجري في مصلحة الإنسان الذي جبِل على الوصل. ولأهمية التراحم بين التنمية والقيم، فإنه لا يقدر على الجمع بينهما إلا الأنبياء وقادة الإصلاح. وإذا جاءت القيم من غير معرفة واعية بحاجات العامة، فإنها تتحوَّل إلى إيديولوجيا تعمل على إفساد ذات السلطة وعلى تعطيل آلية

(1) سنتيانا، جورج. **مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى**، ترجمة: لجنة من الأساتذة الجامعيين، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (د. ت.)، ص83.

عقل النخبة، وتخضعهما لنمط قيمي غريب ومعطَّل. فالقيم تستمر، ولكن إذا لم تكن واعية، فإنها تتعايش مع قيم معطَّلة تحجب أية فاعلية تبديها، فتخفيها وتخيفها.

إن الحرية مثل الوُسع؛ إذ إن الوسع يمنح للإنسان فرصة للخيار، والضيق لا يمنحه فرصة للخيار، وهذا أشبه بالتقييد والحرمان. كما وأن قيم الأمن هي من تستجلب الحرية؛ لأن الحرية نقيض الخوف. وتبرز الحرية عندما يكون الأمن من الخوف، والحرية تتحرَّر من الخوف إذا حصل الأمن، وإذا انتفت قيم الحرية حصل الخوف، وإذا زال الخوف نزلت الحرية من عليائها، وصارت تُعاش وتُلمَس. طبعاً، الأمن مشروط بتفعيل قيم بذاتها تبقي على الخوف المعنوي في حدود ضيِّقة؛ ما يجعل الحريات تتسع في أمور الماديات مثل الحريات الاقتصادية. ثم تفضي قيم الحرية غير المتراحمة مع قيم العبودية إلى مسالك مخيفة؛ لأن الإنسان عندما يمارس الحرية من غير ضوابط تفسد هذه الحرية، وينعكس سيئها على العامة.

إن التنمية بوصفها حرية -كما يتطلَّع إليها أمارتيا صن- تتجه نحو تقليص الحرمان وتعزيز قدرات الإنسان، وهي -وفقاً للحديث النبوي الشريف- كل ما استجلب للإنسان الأمن والمعافاة وتوفير القوت، يقول الرسول صلى الله عليه وسلَّم: "من أصبح آمناً في سِرْبِه، مُعافى في جسده، عنده طعام يومه، كأنما حيزت له الدنيا."[(1)] وإذ نعيش في عصر مريض وشرِه وشاذ، فإن من توافرت له هذه النعم الإنمائية الإنسانية -الأمن والمعافاة والقوت- فهو ليس بحاجة إلى غيره؛ إذ يكون الأمن متوافراً عندما تكون قيم الحرية متوافرة ومتراحمة مع قيم العبودية، وتضع الإنسان في مكانته الطبيعية فلا يطغى على القيم، وإنما يهتدي بها، ففيها الخير كله؛ لأن حرية الناس وعبوديتهم تجعل الأمن آمناً ومسالماً، وليس خائفاً وخانقاً.

---

(1) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. **الأدب المفرد**، ترتيب وتقديم: كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، ط2، (1405هـ/1985م)، ص113، حديث رقم: (301).

ثالثاً: معرفة ليس لها سلطة على القيم

إن المعرفة التي تشترط قيماً على درجة عالية من العقلانية وتخضعها إلى براهين وتجارب مثل العلم، قد تخطئ طريق التنمية؛ لأنها تشكِّك في القيم التاريخية والحضارية بادعاء أنها تتنافى مع العلم ومنطق العصر، يقول كانْت: "الإيمان المعقول ليس هو الممكن وحده بالنسبة لنا، وهو الذي يرضينا (وقد يكون أسلم لنا من العلم نفسه)؛ لأن وجه الأمور يتغير عندئذ كلية."[1] ومن ثم، فإن النظرة الدونية للقيم من قبل المعرفة قد تؤدي إلى طغيان سلطة المعرفة؛ إذ إن "النزعة العلمية والسعي وراء التحسن التكنولوجي لا يخاطبان قضايا الأخلاق أو القيم، وفي الحقيقة لقد أعلنا أنهما متحرران من القيم أو محايدان، وهذا الافتقار إلى الارتباط من قبل الخبراء التقنيين يعد مضعفاً وخطيراً على حد سواء."[2]

إن من يشتغل في حقل الآخر يتأخَّر لأنه شآه، وقد يكون فعل الاشتغال المجاني فعلاً مدمِّراً أحياناً إذا ما كان الأمر يتجه نحو محاكاة الآخر في قيمه بحجة التحديث، وتحصيل التنمية السريعة. يرى سي دوجلاس لوميس "أن سياسة اللحاق بالآخر أو تقليل الهوة تؤدي إلى تغيير طبيعة معتقدات الفرد وتغيير نظرته للعالم [...] يجب تغيير طبيعة الفرد وقطع علاقته بجذوره كما حدث (عند الهجرة إلى الولايات المتحدة)، بيد أن النطاق المطروح اليوم في هذا الصدد مرعب؛ إذ يتضمن كافة الثقافات والحضارات على مستوى العالم."[3]

إن المعرفة المفيدة ليست بالضرورة أن تكون مفيدة ومستدامة لتنمية أخرى، فقد تكون حلاً من الحلول الحاسمة إذا أفادت في الحاضر، وقد تجلب التبعية إذا لم تفد في

---

(1) كانت، إيمانويل. **مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ترجمة: نازلي إسماعيل حسين، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (1387هـ/1967م)، ص218.

(2) كرانغ، **الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية**، مرجع سابق، ص145.

(3) القفاش، أسامة. "قراءة مفاهمية في قاموس التنمية"، في: **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، تأليف: إبراهيم البيومي غانم وآخرون، القاهرة: دار السلام، ط1، (1429هـ/2008م)، ج2، ص523.

المستقبل، فهل كل إفادة هي مفيدة ومستقيمة؟ وهل كل معرفة هي عارفة ومستدامة؟ على سبيل المثال: شرب الخمر لا يشكِّل عائقاً أمام غير العربي والمسلم ليكون منتجاً، ولكن يشكِّل عائقاً أمام العربي والمسلم ليكون نشطاً. إن المجتمع غير المسلم لا يحرِّم الخمر. ومن ثم، ليس له تأثير مباشر في الشخص من قبل المجتمع ونظرته إليه. أما المجتمع العربي والمسلم فهناك تأثير في الشخص من المجتمع ونظرته إليه، وإن التنمية في العالم العربي زاخرة بأمثلة الخمر.

ومن جهة أخرى، تعد القيم سلسلة زمنية ممتدة لا نهائية بخلاف المعرفة التي تتقطَّع ولا تفيد في عملية التنمية إلا بشروط خارجية؛ إذ إن القيم إرث بشري خاص قد يُعمَّم، والمعرفة إرث بشري عام قد يُخصَّص. وعليه يفترَض في عملية التنمية المركَّبة أن يُعزَّز الخاص، ويُثبَّت في عملية التنمية التي هي فعل بيئي خاص يتشوَّف إلى العالمية. وإن كل ما هو خاص من القيم فيه شيء من العام، وكل ما هو عام من الإرث البشري فيه الكثير من الخصوصية. وإن كان في هذا الإرث البشري علوم صارمة، فهي ثقافة وقيم تعود إلى أصحابها، فقد "حاول الفلاسفة، مثل جزن فرانيوا ليوتار، ولودفيك فتغنشتين، أن يبرهنوا على أنه علينا، إذن، أن نرى العالم يُؤلف من ألعاب لغوية متنوعة؛ بمعنى، يؤلف من طرق لوصف الأشياء وتفسير الأحداث التي تُبنى، كي تكون متماسكة داخلياً وتُقبل بلغة جماعات معينة. مع ذلك قد تكون هذه التأويلات بحق غير متكافئة بين الجماعات-يعني قد تكون غامضة بالنسبة إلى جمهور مختلف [...] ومن الوسائل التي طورها هذا النقاش عدم اعتبار العلم مكتشفاً للقوانين الكونية، وإنما هو ثقافة في حد ذاته."[1]

نعتقد أن المعرفة هي الترجمة النظرية للقيم العملية، وليس العكس الذي قد يفضي بالتنمية إلى مسالك اختزالية. ومن ثم، فإن القيم هي وعي الإنسان، والإنسان هو روح التنمية، والتنمية هي جسد الأمة، والمعرفة مسالكها الآمنة. وإن الأمة لها رسالة

(1) كرانغ، **الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية**، مرجع سابق، ص241-242.

وسيلتها الإنسان المرصَّص، وغايتها تعزيز القيم الجماعية في العاجل والآجل لاستدامة المسيرة الإنمائية المركَّبة. وعليه، فإننا نرى أن التعامل بالقيم على أساس أنها تحسينات يعد فعلاً اختزالياً، وإنما القيم هي ضرورات تكون على رأس الأولويات؛ لأن اعتبار القيم مجرد تحسينات يعني ذلك أن هناك ضرورات غير قيمية تحتاج إلى تحسينات قيمية تأتي بعد فوات الأوان. وإذا كانت المعرفة من المتغيِّرات المتقطِّعات، فإن القيم متحرِّكة مستمرة، فهي التي توزِّع المهام الإنمائية عندما يحصل تغيير في البشر، وهم يتدافعون. وعليه، يقول دوركايم: "قد نقول: إن ما هو أخلاقي هو كل شيء مصدر للتضامن، هو كل شيء يجبر الإنسان على أن يحسب حساب الناس الآخرين، على أن ينظم أفعاله بشيء غير ما تدفعه إليه أنانيته، وكلما كانت تلك الروابط أقوى وأكثر تنوعاً وعدداً، كانت الفضيلة أصلب. ونستطيع أن نرى كم هو دقيق أن نحددها، كما جرى غالباً، بمعاني الحرية، إنها بالأحرى تكمن أكثر في حالة من التبعية، وهي بعيدة عن أن تخدم في عتق الفرد وتحريره من البيئة المحيطة، على النقيض من هذا، فإن دورها الأساسي هو في كونها العنصر المدمج في الكل، وبالتالي فإنها تنزع من الفرد بعضاً من حريته في التحرك."[1]

إن المبسوط أمامنا من علوم ومعارف هو احتمالات عرضة للتغيير والنسيان. أما القيم التي تمتلكها العامة وتعيش لأجلها هي يقينيات ليست عرضة للتبديل. وإن الشعوب المختلفة تتبادل الاحتمالات واليقينيات، فما يعد احتمالات هو عند الآخر يقينيات، وما يعد يقينيات هو عند الآخر احتمالات. وعلى هذا الأساس تتنافس الشعوب وتتسابق، فالذين يهجرون اليقينيات -لا سيما من تحكم حياتهم يقينيات وتنظمها- سيخلدون إلى الاحتمالات فلا يحققون شيئاً ذا قيمة. والذي يعي كنه الاحتمالات من غير هجر اليقينيات سيحصِّل شيئاً ذا هدف؛ إذ لا تعارض بين الأخلاقيات وتوظيف الدين في مسائل دنيوية؛ إذ "إن الأخلاقيات يمكن أن تكون أمراً

(1) دوركايم، إميل. "تقسيم العمل في المجتمع"، في: **من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي**، تحرير: ج. تيمونز روبيرتس وأيمي هايت، مرجع سابق، ج1، ص96.

دنيوياً. أما الاختلاف بين الأخلاقيات المبسطة والأخلاقيات القائمة على اعتقاد ديني بعينه، فهو أن الأديان يمكن لها أن تمدنا بتبريرات وتعريفات وتأويلات لمعايير السلوك [...] كما أن الدين يمكن أن يضيف إلى الأخلاقيات النظرية ويكملها."[1]

رابعاً: مستقبل إنمائي تتراحم فيه القيم والمعرفة والوقت الإضافي

الإنسان تركيبة زمنية يُشترَط احترامها والوقوف عند محطَّاتها، وإن الاحترام يكون بتفعيل الزمن لتحصيل الاحترام في كل الأمكنة. وإن كل النجاحات الإنمائية حصلت باحترام الوقت الذي هو من احترام الإنسان وقيمه، فعندما يلتزم الإنسان بفعل شيء ما، فهو يحترم الزمن ويفعِّله في الشيء؛ إذ إنه من غير هذا التفعيل الزمني يتراجع محصول التنمية إنْ حصل طبعاً. وإن الناجحين هم تركيبة زمنية أهَّلتهم لأن تكون أمكنة العالم جزءاً تابعاً لهذه التركيبة الناجحة تستغله لنفسها كما هو حال التنميات المركَّبة تجاه التنميات المختزَلة، أو جزءاً فاعلاً داخل هذه التركيبة، تتعاون معها كما هو الشأن في التنميات المركَّبة مع مثيلاتها.

والإنسان-القيم، والأرض-الشيء وكيفية التعامل بهما يشكلان الفارق بين منطقة التنمية المركَّبة ومنطقة التنمية المختزَلة، بينما الزمن الإضافي هو الفيصل بينهما، فينتقل بالإنسان من منطقة إلى أخرى؛ إذ في ظله يفيض جهد الإنسان وتثقل الأرض بالإنجازات؛ ما يجعل الزمن محكَّ التنميات. وإن الإمساك باللحظة الزمنية المضافة عبر خيوط إنسانية مركَّبة هو إمساك بالتنمية نفسها؛ لأن الزمن شبكة معقَّدة من الحسابات الصحيحة والخاطئة، إلا أن الإنسان المركَّب، الذي يصيب أكثر، أمكنه أن يقف على عقدة هذه الشبكة الزمنية ويفكُّها، وإن الزمن يتغلَّب على الإنسان المفكَّك فلا يجري في صالحه عندما تكون طاقة الإنسان أقل من إضافة الزمن؛ لأن الزمن يتضاعف إذا تضاعفت طاقة الإنسان، والإنسان لا تتضاعف طاقته إذا لم يكن إنساناً مركَّباً.

---

(1) رزنيك، ديفيد. ب. **أخلاقيات العلم: مدخل**، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة (316)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005م، ص36.

وقد لا يحصل للتنمية أن تنجز الشيء الكثير إذا وقفت من الزمن موقف العامل الـذي يؤدي واجبه في حدود ما ينـال مـن حقـوق، بحيـث يصـبح مقـدار الحقـوق مقياسـاً للـزمن الإنمائي، فيعمل الإنسان ويفيد من الزمن بقدر ما يحصل من حقوق، إلا أن التنميـة المركَّبـة يكون فيها الإنسان على قدر كبير من المسـاواة في الواجبـات والحقـوق؛ لأن التنميـة المركَّبـة تراهن على الزمن الإضافي لتحقيق إنجازات يفيد منها الجميع، فمن غير زمـن إضـافي يتعـذَّر تحصيل حقوق إضافية. ويحصل الإنسان على حقوقه أو بعضها في كل الأحوال، ولكن يتطلَّع إلى حقوق إضافية، وهذا المضاف هو الذي ينقصه. إن ما ينقصه هو الذي كان من المفـترَض أن يبقى بعد أداء واجباته. ومن ثم، فإن الزمن الإضافي الـذي يسـتجلب الإنجـازات الزائـدة هو الذي يوفر له ما ينقصه؛ ما يفـترَض حصـول نقلـة نوعيـة مـن الـزمن الإنمـائي إلى الـزمن الإضافي.

تسير التنمية المركَّبة وفق القاعدة: إن للزمن إضافة وللإنسان إفاضـة، فـالزمن ينضـاف بالإنسان المفيض، وجهد الإنسان يفاض بالزمن الإضافي، وإن الزمن الإضافي هـو الـذي يجعـل الإنسان يفيض بجهده، وهذا الفيض الإنساني هو الذي يجعل الزمن يضـيف للحقـل الإنمـائي فيوسع في البنيان المرصوص ويعلي، وإذا كان الإنسان يوسـع في الاتجـاه الأفقـي، فـإن الـزمن يعلي في الاتجاه العمودي. ولهذا فإن كل من استثمر الزمن حلَّق بإنجازاته وعـلا؛ مـا يجعـل تنميته تنمية سريعة أفقياً ومتجاوزة لغيرها عموديـاً. ومـن هنـا بـات المتعطِّشـون للتنميـة وغير المستثمرين للزمن الإضافي يخلطون بين الإنجاز الإنساني والإعجـاز الإنمـائي. إن المعجـزة الإنمائية هي صناعة زمنية فوق الزمن العادي، فهذا الفعل الزماني الفوقاني هو الذي يجعـل الإنسان محلياً ناجحاً وعالمياً متميزاً، يجمع بين المشاركة التـي تسـتجلب العدالـة والمنافسـة والقوة.

إن الإنجاز الإنساني جاء بعد أن أجازت البيئـة للإنسـان حريـة العمـل المشـترك؛ وإذ يحترم الإنسان الزمن، فإن الزمن لا يحرمه من التنمية، وإن الـذي يمنـع الإنسـان من تحصيل التنمية هو غياب الحرية وتعطيل الزمن. أما الإعجاز الإنمـائي، الـذي هـو

التفسير الأسطوري للإنجاز الإنساني، فلا يعني إلا أن جهد الإنسان المبذول قد توافق مع الزمن الإضافي ورافقه في مسيرة التغيير؛ نظراً إلى أن الوقت الإضافي هو الجهد المبذول؛ وإذ تكون الإضافة بالوقت فإن الإفاضة تكون بالبذل. إن التركيب هو أساس كل مشروع لا يتبيَّن فيه الإنجاز الإنساني من الإعجاز الإنمائي. فمن غير تركيب واضح تصبح عملية التباين جلية، فتنتفي الحاجة إلى القول بأن الإنجاز إعجاز.

لا شيء ينمو باستدامة من غير زمن مضاف، وإنْ نما هذا الشيء فلا يكون قد أضاف للتنمية شيئاً. إن الإنسان المركَّب قد لا يحصل على تنمية سريعة إذا لم يتخذ من الزمن عاملاً إضافياً. وإن التركيب يشترط الإضافة، والإضافة تضمن الإنجاز، والإنجاز تكون له القابلية للانكفاء إذا لم تكفه دينامية الاستمرار سوء المنقلب. وعليه، فإن البنيان المرصوص يستدعي الإضافة الزمنية؛ إذ بهذه الإضافة النوعية يتجاوز التحديات المركَّبة التي يستجلبها التطور التقني الذي لا يحتفظ للماضي بالجميل المعرفي، بل يبادله العداء العلمي ويفاخر، علاوة على التغييرات المادية التي ليست في مصلحة كل فعل ما زال يحتفظ بقدسيته كالقيم.

لا نرى أن التنمية المركَّبة تحصل من خارج الزمن، كما يعسر أن تثمر في بيئتها إن لم يكن إنسانها ناضجاً. فالإنسان الناضج يحيلها إلى فكرة مثمرة تخرج من بيئة فالقة، وتنبجس من أزمنة فاعلة. وهل التنمية إلا الإنسان الحر المبدع، والأرض المستثمَرة، والزمن الإضافي؟ هناك من يمتلك الأرض، ولكن يفتقد إلى دافعية الإنسان ويفتقر إلى حيوية الزمن كما هو الحال في العالم العربي والإسلامي. ومن ثم، فلا تنمية تحصل له إن لم يتركَّب إنسانياً فيجعل من القيم الضامَّة حافزة للزيادة في الوقت، لا سيما قيم العبودية التي تقف على الوقت المحترَم وتتحقق به. وهناك من يمتلك الأرض، وهو على قدر من الدافعية الإنسانية، ويحاول أن يسابق الزمن، فهو في مرحلة الانتقال من منطقة التخلف إلى منطقة التنمية. وهناك من استثمر الأرض ووظَّف قدرات الإنسان وأضاف في الزمن وأفاض عليه، فاستأثر بالتنمية وتربَّع على عرشها فكرةً وواقعاً.

ومن ثم، فهو الذي يقرِّر شكل التنمية العالمية وأسلوبها؛ إذ يشكِّل الزمن الإضافي طريقاً محفوفاً بالمكاره نحو تنمية مركَّبة تجاوزت خطر التراجع والتفكك.

التنمية المركَّبة فكرة قوامها الإنسان والأرض والزمن؛ إذ إن الزمن يعد لحمة ترصيصية أخرى في عملية التنمية المركَّبة. وإن الإنسان والأرض مشاعان، ويمكن ملامستهما والإفادة منهما مباشرة؛ أما الزمن فليس مشاعاً والقبض عليه يعد مستحيلاً، إلا أن استثماره بوساطة الإنسان والأرض يحوِّل المستحيل إلى ممكن. وإن تطور الإنسان والأرض محكوم بمدى استثمار الزمن. "إن الكون يدوم في الزمن، وكلما تعمقنا في فحص طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور، والإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق."[1] فأنَّى حصلت تنمية أسهم فيها الإنسان والأرض حصل استثمار هائل في الزمن الذي يسهم في استمرارية التنمية المركَّبة التي قامت هي الأخرى على استثمار فاعل للقيم. وإذ نلفي أن كل إنسان يمتلك الزمن، فإن بذل الجهد لا يتمالك لدى كل إنسان. فكل إنسان في إرادته أن يبذل الجهد، ولكن ليس كل إنسان باستطاعته أن يجعل الزمن مضافاً. فالجهد ليس فيما يبذله الإنسان من نفسه وحسب، وإنما فيما يضيفه للزمن. وتنمية الإنسان والأرض هي مقياس تفعيل الزمن الإضافي. ومن ثم، فإن التنمية المركَّبة -التي يكون القاسم المشترك فيها هو جهد الإنسان المركَّب الذي أضاف للأرض- تشترط الزمن النوعي، وهو الزمن الإضافي نفسه، ولا يتنوَّع الزمن بالإضافة إن لم يتراحم الإنسان مع القيم، فيمنح للمعرفة قيمة إنمائية تذلِّل المسالك إلى مستقبل إنمائي أفضل.

مسالك التنمية المركَّبة المرنة هي التي يكون فيها الإنسان على مسافة قريبة من الزمن الإضافي، فالزمن الإضافي لا يمنح إضافيته إلا لمن أردفه بأساليب تركيبية، مثل: العمل، وبذل الجهد، والتعاون. وإن العمل قد يقترب من الزمن فيفيد منه، وبذل الجهد يجعل الزمن منجِزاً، والتعاون يسرِّع من عملية الإنجاز ويضاعفه،

---

(1) برجسون، هنري. **التطور الخالق**، ترجمة: محمد محمود قاسم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م، ص20.

والعدالة هي ثمرته، وهذا هو الزمن الإضافي أو المضاعف. وإذا كان الإنسان هو إرادة التنمية المركَّبة، فإن الزمن هو إدارتها. فبالزمن تدار التنمية المركَّبة وبالإنسان تُراد؛ إذ كل إرادة يستلزمها إدارة. والإدارة لا يمكن أن نقيس فاعليتها على وجه حسن إلا بمعرفة مدى إفادة الإنسان من الزمن، كما وأن الإرادة لا يمكن أن نطَّلع على نواياها إلا بإضافة الزمن للإنسان، وإن الالتزام بالوقت مهم حتى لو لم تحصل التنمية في العاجل؛ لأن الالتزام بالوقت هو في حد ذاته تنمية للإنسان.

إذن، الزمن قيمة من قيم التنمية المركَّبة؛ فالإنسان يمتلك الأرض، ولكن يعجز عن استثمارها إذا هو عجز عن استثمار الزمن. وعليه، فإن التنمية المركَّبة هي ما علق بها الماضي، وعانقها الحاضر، ورافقها المستقبل؛ إذ إن التنمية المركَّبة هي ما اشتغلت على الأزمنة الثلاثة، وليس ما استغلها زمن واحد وأخَّرها. وإن استثمار الزمن ليس أن يعمل الإنسان المركَّب في الزمن الحاضر فيعمل على تجزئته، وإنما الزمن الحقيقي هو أن يعيش في كل الأزمنة. وإن الزمن لا يعمل بمفرده وينتج إلا إذا تركَّب مع الأزمنة؛ فالتضاعف مرده إلى التركيب، والخروج الآمن من المسالك الإنمائية لا يكون مفيداً إذا أتت المسافة شاسعة بين الخروج والوقت المحدد. فالزمن مختزَن داخل الإنسان، وباحترام الإنسان من السلطة والنخبة والعامة يتحقَّق السبق الزمني، وباستكشاف الشيء يحصل السبق الزمني أيضاً. إن "الشيء المركَّب يتغير بسبب انتقال أجزائه، لكن متى ترك أحد الأجزاء موضعه فليس ثمة شيء يحول دون رجوعه إلى هذا الموضع. وإذن، فإن مجموعة العناصر التي مرت بحالة ما تستطيع الرجوع دائماً إلى هذه الحالة، إن لم يكن ذلك من تلقاء نفسها، فسيكون ذلك لسبب خارجي يعيد كل شيء إلى مكانه. ومعنى هذا أن إحدى حالات المجموعة يمكن أن تتكرر ما شئنا من المرات، وأن المجموعة لا تتقدم في الزمن تبعاً لذلك فليس هناك تاريخ لها."(1)

وفي الغالب لا نلفي الوقت مهمّاً، لا سيما في العالم العربي والإسلامي، إلا إذا كان طابعه مادياً يستجيب لقيم الحرية. فإذا كان الشيء له عائد مادي سريع، فإن الوقت

---

(1) المرجع السابق، ص18.

يكون مهمّاً. وإن نفعية الشيء هي التي تمنح للإنسان قيمة في التنمية؛ ما يؤدي ذلك إلى تشييء الزمن، ولهذا تحوَّل الإنسان والمعرفة والوقت في العالم العربي والإسلامي إلى شيء لا يضيف جديداً إلى التنمية، بل يعمل على اختزالها. وبالمقابل نلفي الزمن الأكثر حيوية ونشاطاً عند المسلمين هو زمن الصلاة، وهو الأكثر فضلاً وثواباً وأجراً عند الله، وهو وقت له أهميته؛ لأن المسلم يبدي فيه معالم الالتزام والطاعة والتضحية والمعاناة والاستدامة والتجرد من الأهواء (=ما نقص وقت من صلاة)، ففي الصلاة يضحِّي الإنسان بالوقت فيدخل نشيطاً في دورة زمنية مادية. وما نفهمه أن الزمن الذي ينفع هو زمن التضحية، كما وأن التضحية هي التي تجعل الزمن العادي يتضاعف، فلا يضعف صاحبه. ومن ثم، فإن الذي يشتغل في الإطار الضيِّق أو في الوقت الضيِّق، هو مضطر والاضطرار يستجلب الاختزال؛ لأن الاختزال اضطرار.

ومن جهة أخرى، فإن الزمن يمنح الشيء قيمة مكانية، فإذا كان هناك تناقض بين الزمن والشيء؛ فإن المكان لن يكون في وضعه المناسب، فإما أن يتأخَّر وهذا هو الراجح، وإما أن يتقدَّم فلا يكون في خدمة حاضر الشيء. لنأخذ مثلاً أن زوجين يعيشان معا، وتوقف الزمن عند الزوج فبقي يحافظ على عمره، بينما تقدَّم الزمن بالزوجة فبدت أكبر من زوجها بأزمنة، فكيف يكون المنظر؟ متخلِّف ومشوَّه وغير صحي. وهذا هو حال العالم العربي والإسلامي مع الأجيال في مسيرتيهما غير المستويتين كلتيهما.

الماضي يرجع بوصفه شيئاً من الزمن المستمر متمثلاً بالقيم والمعرفة، وليس المقصود هنا الزمن المرقوم الذي نحسبه ونعدده، وإنما هو شيء من الماضي الذي يعاصر بمعارفه وقيمه ويشارك بقوة في التنمية. والمتخلِّف هو من تخلَّف قيمياً وزمنياً، والمتقدِّم هو من تقدَّم في الحصول على الشيء عبر الزمن الإضافي. وإن الحصول على الشيء في وقته يجعل الزمن يستثمَر ضعفين؛ في الأول يعين الزمن على تحصيل الشيء في التوقيت المناسب، وفي الثانية يتقدَّم الإنسان عبر الشيء الذي كان الزمن الإضافي سبباً في تحصيله. وإن المكان المتقدِّم، أو التنمية، لا يمكن الوصول إليها إلا عبر الشيء

المستكشَف. فالزمن مختزَن داخل (الشيء)؛ ما يجعل الشيء بزمنه يتجاوز المكان إلى مكان آخر، من تنمية مختزَلة إلى تنمية مركَّبة.

إن الذي يعيش في بلد متخلِّف نلفي وقته لا يسمح له بالتقدُّم، على الرغم من وجود الشيء الجاهز لديه؛ لأن الذي يعينه على التقدم هو الشيء المستكشَف الذي جاء عبر الوقت الإضافي، ولكن إذا انتقل الإنسان المتخلف الموهوب إلى مكان يكون فيه الوقت إضافياً حصل له التقدم؛ لأن (الشيء) في البلد المتقدم أعان على التقدم، فحمل الشيء بداخله زمناً متقدِّماً. وفي البلد المتخلف لا يوجد الشيء المستكشَف، ومن هنا فلا يحمل زمناً متقدِّماً، بل يبقي الإنسان متخلِّفاً كما هو حال العالم العربي والإسلامي، وعالقاً في مسالك التنمية المختزلة غير المركَّبة.

إن هذا (الشيء) العالق بالإرث الاستعماري يستجلب كثيراً من التبعية والحرمان واللااستقلال؛ إذ بمكنتنا أن نعري هذا الواقع غير المعقول بواقع آخر معقول، يشكِّك في اللامعقول وفق حسابات منطقية ويفكِّكه داخل مربعات سيميائية على نحو ما سنتواضع عليه في الفصل الرابع.

القسم الثاني

الواقــع

الفصل الرابع:

التنمية المركَّبة

تحليل سيميائي تربيعي

"فما يُتَعبَّرُ إفصاح وما لا يُتَعبَّرُ إشارة."[1]

[النفري]

الاستعمار الذي أتى على الأخضر واليابس في العالم العربي والإسلامي هو صاحب عقيدة دينية، والقابلية للاستعمار صناعة تابعية طويلة المدى فرضتها معادلة الغالب والمغلوب، وسبق التنبؤ بها في الحديث الصحيح "لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه "قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: "فمن؟"[2] لا يعنينا الجانب السلمي في هذه العقيدة؛ إذ لا إكراه في الدين. ما يعنينا هو جانبه المرعب والمخيف؛ وإذ يكون المغلوب مولعاً بالغالب في رعبه أيضاً، فإنه يتحوَّل هو الآخر مرعباً لرعيته إذا تملَّكهم وتسلَّط عليهم. كما تسلك النخبة المغلوبة، أيضاً، سبيل الغالب الاستعماري في زيِّه ونحلته وعاداته. ولا شكَّ في أن قيم العامة -والحالة هذه- ستتأثر وتفقد كثيراً من وهجها التاريخي والبيئي والحضاري؛ إذ "إن الأمم المستعمرة سابقاً بدل أن تفقد خصوصيتها من جراء تمثلها للثقافة الغربية المسيطرة، فإنها بالأحرى، تحتفظ داخل عملية تدمير الهوية الثقافية السابقة ونشوء هوية جديدة بسمات مميزة، ترجع إلى خصوصية سياق التكوين

---

(1) النفري، **كتاب النطق والصمت: نصوص صوفية**، مرجع سابق، ص56.

(2) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**، حقق أصولها وأجازها: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، طبعة محققة على عدة نسخ وعن نسخة فتح الباري، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت.)، كتاب: حديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، ج2، ص371، حديث رقم: (3456).

الرأسمالي في الأطراف، ولهذا السبب تتماثل في هذه الحالة الخصوصية مع الفولكور، في حين تعيد الثقافة العاملة، ثقافة النخبة والدولة، آلياً، إنتاج قيم الثقافة المسيطرة."(1)

إن تحالف المصالح بين الاستعمار ورموز السلطة حيناً، وبين الإرث الاستعماري والرموز والنخبة حيناً آخر، يجعل التنمية مختزَلة، ويكون الخاسر الأكبر هم العامة؛ ما يجعل التنمية المركَّبة التي يفيد منها العامة نظراً إلى كثرتها تتحوَّل إلى تنمية مختزَلة، يفيد منها الرموز والنخبة على الرغم من قلَّتهم، فتكون القيم هي الخاسر الأكبر مرة أخرى؛ لأن القيم فعل جماعي مصحوب بجماعة هي العامة نفسها. أما رموز السلطة والنخبة فمصحوبة بالشيء الذي بنيته الشيء نفسه، والمعرفة التي بنيتها المصلحة. إن الشيء والمصلحة متحالفان، وحليفهما هو من يعينهما على تكثيرهما، وكلما كثر أمرهما اختُزِلت التنمية؛ لأن العامَّة تفتقد إلى الشيء، كما وأنها لا تتقن أساليب الجري وراء المصلحة؛ فلا تكون في صف السلطة والنخبة. هذه اللعبة بين الكثرة والقلَّة، وتغليب القلَّة على الكثرة، بحيث تصبح الكثرة قلَّة والقلَّة كثرة، هي لعبة استعمارية يجيدها الإرث الاستعماري بحكم الخبرة. إن غثاء السيل هو من مخلَّفات الإرث الاستعماري؛ إذ إن الغثاء هو الإنسان المختزَل، والسيل هو الاستعمار أو الإرث الاستعماري نفسه. وإن المختزَل غير المرصوص به فجوات وثغرات يدخلها السيل من كل جانب، فيصيبها السيل فتكون أمامه غثاء هباء.

مثل هذا الإرث الاستعماري في دول ما بعد الاستعمار يتَّجه بسيله نحو رسم مسالك جديدة، تزيد من ترسيخ ثقافته وتثبيت معتقداته، وإيجاد اللاتكافؤ الإنساني في عملية التنمية، بحيث تكون تنمية مختزَلة غير متكافئة تفضي إلى التيه وتنحرف عن مسالك الرشاد. إن الإرث الاستعماري يختبئ في (الشيء) العالق بالسلطة فيراكمه لها، والإشكال ليس في الاستعمار الذي غادر، وإنما الإعلال هو في الإرث الاستعماري

(1) غليون، برهان. **الوعي الذاتي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992م، ص94.

المترسِّب في النفوس والقلوب والعقول والأيدي. إن الصراع الشيئي والمعرفي والقيمي بين السلطة والنخبة والعامة "إذا أجرينا على تركيبه عملية تحليل، وجدنا فيه عناصر تعود إلى الاستعمار، وأخرى تعود إلى القابلية للاستعمار. وإذا تتبعنا العناصر هذه كلها، في نطاق عملها في حياة المجتمع الإسلامي، فسوف نجد أن العناصر الأولى لا تؤثر، ولا تستطيع التأثير، إذا لم تساعدها (القابلية للاستعمار). وبعبارة أخرى، فالاستعمار وحده لا يستطيع شيئاً!."[(1)]

كما وأن الإرث الاستعماري موجود في المعرفة التي ترتبط بالنخبة فتحقِّقها لها، بينما القيم الخاصة بالعامة التي لا يفيد منها الاستعمار تعد عدو الإرث الاستعماري الذي يعمل في الغالب على التشكيك فيها، وتسفيهها في أوساط السلطة والنخبة، وتشويهها لدى العامة. وباعتبار أن الإرث الاستعماري ثقافة، فهو ذو طبيعة استهلاكية رمزية غير مرئية لا سيما للعامة؛ إذ إن "الثقافات هي مجموعة من المعتقدات أو القيم التي تعطي معنى لطرق الحياة وتُنتج، ويعاد إنتاجها من خلال أشكال مادية ورمزية."[(2)] وبحكم الحضور الطاغي للإرث الاستعماري في العالم العربي والإسلامي، باتت السلطة والنخبة والعامة تستعير منه المعاني التي تسلكها في حياتها، وترى أنها تفضي بها إلى مخارج إنمائية آمنة، فلا تتعاطى مع المخارج إلا من مداخل الإرث الاستعماري، وعليه "لكي نفهم العالم ونشتغل فيه ونفعل، علينا أن نُمَقْوِلَ الأشياء التي نصادفها بطريقة تجعلها ذوات معنى لدينا."[(3)] وأيضاً "نأخذ مأخذ الجد استعارة، يعني أن نستخرج منها كل الإيحاءات الممكنة."[(4)]

---

(1) بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مرجع سابق، ص198.

(2) كرانغ، **الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية**، مرجع سابق، ص14.

(3) لايكوف، جورج. وجونسن، مارك. **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 1996م، ص165.

(4) إيكو، أمبرتو. **أن نقول الشيء نفسه تقريباً**، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م، ص292.

وعندما يأتي الاستعمار يلفي نفسه أمام فسيفساء بشري يضم بعضه إلى بعض، ولكن يقف على قيم لا يسندها شيء أو معرفة. أما الاستعمار فيكون مسلَّحاً بالشيء والمعرفة، وهما كفيلان بالتشكيك في القيم عبر تفكيك الفسيساء البشري وتشويهه؛ ففي التشكيك تفكيك، وفي التشويه تسفيه. إن القيم بمعزل عن غيرها غير كافية، لا سيما أنها معيارية تميز الخبيث من الطيب العالق في الشيء والمعرفة؛ ما يجعل الشيء والمعرفة كليهما قادرين على التشكيك في القيم، وتفريغها من محتواهما المناعي، ورسم خريطة للثقافة جديدة غير مجدِّدة؛ إذ باتت "الثقافة هي خرائط المعنى التي من خلالها يُوضح العالم."[1] إذن، الشيء والمعرفة ليسا بريئين في كل الأحوال، لا سيما إذا استعملهما الاستعمار أو علق بهما الإرث الاستعماري، والقيم تفقد أهميتها عندما تكون العامة غير واعية، وليس لها مكان في الترصيص الإنساني إلى جانب السلطة والعامة. إن "الاستعمار كثير الحذر من الأفكار، ويعرف مدى قوة التفكير حينما يواجه خططه بالقوة، لكن القلق لا يعتريه ما دامت القابلية للاستعمار هي نفسها تعمل في ظروف مماثلة."[2]

من طبيعة القيم أنها ضامَّة، وجامعة، ومانعة، لا تشتغل أو تنشط مع إنسان مختزَل. وإن الاختزال الذي يجيده الإرث الاستعماري، يتجه تلقاء الإنسان بوصفه فعلاً يؤثر في القيم الضامَّة بوصفها نيَّة؛ وإذ تكون النيَّة غير مكتملة ويكون الفعل مختزَلاً، فإن العمل يصير في صالح الاستعمار ويعمِّق من حفرة الإرث الاستعماري؛ لأن الاستعمار أو الإرث الاستعماري ينشط في مكان تكثر فيه الأفعال المختزَلة والنوايا غير المكتمَلة، فيأتي العمل عالقاً بمخلَّفات الاستعمار وإرثه. ومن ثم، فإن الاستعمار أو إرثه الاستعماري يختبئ في الشيء والمعرفة لدى السلطة والنخبة على التوالي، مستغلاً حدود الفصل بينهما وبين القيم. وإذا كان الناس يرغبون في الشيء والمعرفة، بينما جهودهم

(1) موراي، ورويك. **جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية**، ترجمة: سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة (397)،الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2013م، ص268.

(2) بن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي: المسألة اليهودية**، دمشق: دار الفكر، ط1، (1433هـ/2012م)، ج2، ص35.

هباء وعقولهم هواء، فإن طريق الإرث الاستعماري معبَّدة وسهلة المسالك. إذن، الاستعمار يستخدم الشيء والمعرفة، لتحسين أحوال دول ما بعد الاستعمار، ولكن لا يفيد منهما إلا القلَّة؛ حتى يتسنَّى للاستعمار التحكم فيها والسيطرة عليها؛ ما لا يكلِّفه الكثير في تحسين أحوالها بالشكل الذي يعتقد أنه مفيد في زحزحة القيم عن هذا الفسيفساء البشري؛ وإذ إن "الأفراد يختزلون بوصفهم تراكيب من الخاصيات،"[1] فإن الاستعمار "يحول في كل الظروف، بينها وبين أن تتجمع تحت راية أكثر فعالية."[2]

أولاً: مدخل سيميائي

إن التحليل السيميائي لخطابات الإرث الاستعماري فيما يتعلق بالشيء والمعرفة، يكشف عن حقيقة التنمية في بلدان دول ما بعد الاستعمار. كيف تُختزَل التنمية عبر الشيء والمعرفة فلا يفيد منها إلا القلَّة القليلة، ثم تروِّج هذه القلة بأن الكثرة تفيد أيضاً، بينما مفهوم الاستعمار أو الإرث الاستعماري مفهوم قبيح لا تجتمع الكثرة على قبوله مهما جلب لها من تنمية. ومن ثم، فإن الإرث الاستعماري يستعمل الشيء والمعرفة لزحزحة القيم وتهميش العامة واختزال التنمية؛ ما يجعل الشيء والمعرفة في وضع سيِّء لا يجلبان إلا التخلف، ولكن يفيدان التنمية المختزَلة المؤقتة في شكليها السلطوي والنخبوي. والبرهنة على ذلك أن معظم دول ما بعد الاستعمار تعاني من التنمية المختزَلة المكرَّرة؛ لأنها تنمية غير مستدامة ومجترَّة، وتكرِّر أخطاءها بطريقة لا شعورية، تحسب أنها تحسن صنعاً أو هي تنمية منتصف الطريق يوقفها سخط العامة من الناس، ثم يبدأ الإرث الاستعماري، المكرَّر هو الآخر بطريقة لا شعورية، في البحث عن طريق إنمائي آخر مكرَّر تكراراً يجعل النفس المكرِّرة والمجترة راضية بمصيرها ما دامت لا تبذل جهداً؛ ما يجعل الإرث الاستعماري يتجنَّب هذا السخط

---

(1) إيكو، أمبرتو. **القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996م، ص171.

(2) بن نبي، مالك. **الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة**، دمشق: دار الفكر، ط9، (1430هـ/2009م)، ص29.

المؤقَّت أيضاً، نظراً إلى غياب الوعي بقيمة القيم لدى العامة؛ إذ إن القيم أمكنها أن تميِّز بين الاستعمار صاحب التكرار والإرث الاستعماري المكرَّر، وتقف منهما بوصفهما وجهين بذيئين لعملة واحدة صدئة. وقد سبق لنابليون، مؤسِّس الاستعمار وداهيته أن عدّ التكرار أهم صيغ البيان؛ إذ "للتكرار تأثير في عقول المستنرين، وتأثيره أكبر في عقول الجماعات من باب أولى. والسبب في ذلك كون المكرَّر ينطبع في تجاويف الملكات اللاشعورية التي تختمر فيها أسباب أفعال الإنسان، فإذا انقضى شطر من الزمن نسي الواحد منا صاحب التكرار وانتهى بتصديق المكرَّر. وهذا هو السر في تأثير الإعلانات العجيب."[1] ومع ذلك يظل منتصف الطريق هو نفسه التنمية المختزَلة المستدامة؛ ما يعني أنه في حضور الإرث الاستعماري الذي يبقي على التنمية مختزَلة، تكون أقرب إلى "عالم ممكن باعتباره مفهوماً فارغاً دون موضوع."[2]

إن كل المشروعات الإنمائية التي بها مسحة من الإرث الاستعماري نراها مشروعات تزيد من التابعية والتشويه والابتعاد عن الاستقلال. أما إذا طالبت العامة بتغييرها أو الاعتراض عليها، فيكون مصيرها التخويف والقتل؛ لأن الاستعمار وظيفته القتل، وجلُّ التعنيفات والمذابح هي من مخلَّفات الإرث الاستعماري ونفاياته، ولكن باعتبار أن الإرث الاستعماري يختفي وراء الشيء الجاهز والمجهَّز. وإن العامة والنخبة تنشغل به، بينما السلطة تتخذه أداة للسيطرة، وما يهمُّها هو فوائد هذا الشيء وعوائده التي تتحوَّل على المدى الطويل إلى مداخل إلى الاستعمار نفسه بأشكاله المتعدِّدة والمتجدِّدة.. المتخفية والمخيفة.

ومن جهة أخرى، تقوم النخبة في دول ما بعد الاستعمار، وبإيعاز من الإرث الاستعماري بمهمَّة تعليم العامة وتثقيفهم، ولكن اللغة القومية للاستعمار تكون

---

(1) لوبون، غوستاف. **روح الاجتماع**، ترجمة: أحمد فتحي زغلول باشا، الجزائر: موفم للنشر، 1988م، ص140.

(2) إيكو، **القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية**، مرجع سابق، ص171.

مركز جذب وغالبة على أمرها؛ لأن حضور الإرث الاستعماري يستدعي الميل إلى لغته وثقافته وتبعاته الشيئية، بحيث تصبح قيم الإرث الاستعماري هي الجسر الرابط بين النخبة والعامة في دول ما بعد الاستعمار، بحكم أن النخبة هي الملقي، والعامة هي المتلقي؛ ما يؤدي ذلك في الغالب إلى مصادرة قيم العامة الحضارية وتقييد حريتها في المطالبة بتلقي تاريخها وحضارتها بلغتها القومية، وفي هذا قتل لذاكرة العامة ومواهبها وتطلعاتها. وهي كما أسلفنا نتيجة حضور الإرث الاستعماري الذي يتخذ من القتل والعنف والإرهاب والتخويف والإعلانات طريقاً إلى الحفاظ على وجوده، وفرض هويته التي رسخها الاستعمار نفسه بالإلغاء والنفي والقتل. أما في حالة الإرث الاستعماري فإن الاستعمار موجود بعلاماته[1] في الأسواق والمدارس والمعارف والعلوم التي هي محل استهلاك يومي لا مفر منه للعيش في سعادة يرضى

(1) يجتهد الإرث الاستعماري في تحويل أية تنمية في بلاد المسلمين -إنْ حصلت- إلى تنمية نفعية يروِّج من خلالها لأشيائه؛ إذ لا يجد حرجاً في أن يربط منافعه الفعالة بأصالة المسلمين، فتكون فعالة في مجتمعهم وأكثر نفعاً له. على سبيل المثال: علامة (حلال) التي توضع -في الغالب- على فعالية الإرث الاستعماري من منتوجات استهلاكية، وذلك في ظل غياب المنتوجات المحلية، هي في الواقع تروِّج لمنتجات الإرث الاستعماري، باعتبار أن علامة (حلال) مادة إشهارية وإعلانية يتداخل فيها الصدق والكذب؛ ما يفرغ (حلال) من أصالته وشرعيته؛ إذ باتت دول الإرث الاستعماري تروِّج له في مجتمعاتها حيث يكثر المسلمون الذين يبحثون عن فتوى مرئية في شكل علامة (حلال) التي تؤدي دوراً إشهارياً لفتاوى شيئية جاهزة يقبل عليها العامة بارتياح من غير تساؤل أو استفسار. أيضاً (حلال) بوصفه من قيم العبودية علاوة على أنه يعبِّر عن أصالة مجتمع ما، هو علامة شيئية خادعة تستغلها الشركات التي لا تمت للإسلام بصلة. فالمسلمون -وهو ما يعنينا طبعاً- يعتقدون أن كل ما هو حلال فهو شرعي، ولكن هل كل ما هو شرعي هو صحي؟ إن (حلال) الشيئي بات يوضع على مواد استهلاكية غير صحية؛ إذ ظهرت أمراض مزمنة أقعدت بعض المستهلكين، لا سيما الشيء المستهلك الذي تنتجه الشركات الأجنبية في بلاد المسلمين. إن شعار (حلال) كان مقتصراً على اللحوم أساساً، ولكن امتد ليشمل المشروبات المشبوهة والمأكولات المشهورة [ومبيدات الحشرات!!!]، حتى يقبل عليها المسلمون وهم في غفلة من لا صحيتها؛ ما يجعلنا نتوجس من علامة (حلال) ونعدها شعاراً غير صحي؛ إذ ما هو غير صحي يكاد يكون غير شرعي. ومن ثم نتجه إلى اعتبار علامة (حلال) المتشيِّئة غير شرعية هي الأخرى، لا سيما في غياب نقيضها علامة (حرام)؛ إذ بضدها تتميز الأشياء على نحو ما ينحو المناطقة.

فيها المجتمع عن نفسه، ويُحرَم منها من لا يلتقط إشارات الإرث الاستعماري ويتماهى معها؛ إذ "إن ممارسة العلامات والإشارات هي ثنائية القمة دوماً، فوظيفتها الدائمة هي التآمر بمعنى المزدوج للكلمة: إظهار الشيء لالتقاطه بعلامات (القوى، الواقع، السعادة، إلخ)، وذكر شيء ما لنفيه وكبته [...] إننا نستهلك الواقع بالإرهاص أو بالاسترجاع، وفي كل حال نستهلكه من بعيد، من مسافة هي مسافة العلامة أو الإشارة."[1] وإذ بات الاستهلاك هوية الناس وأفضليتهم، وطريقتهم الحضارية في إبراز مكانتهم الاقتصادية وتعزيز وضعيتهم الاجتماعية، والتعبير عن خلجات أنفسهم؛ فإن "الاستهلاك يفهم على أنه أكثر من كونه عملية لصفقة مادية؛ إذ تتألف المواد من القيمة الرمزية بالإضافة إلى القيمة المادية، واستهلاكها مرتبط بإحداث الهويات والتعبير عنها، وأصبحت العلامات التجارية علامات مهمة جداً للهوية، أحذية وملابس آديداس، مثلاً، مرتبطة بثقافة الهيب هوب الأمريكية، ويشتري عديد من الناس الملابس لربط أنفسهم بحركة الشباب هذه الخاصة [...] التسليع الثقافي ميزة المجتمع بامتياز."[2]

عندما نقوم بالتحليل السيميائي للتنمية المركَّبة، سنلفي تداخلاً هجيناً بين الاستعمار أو الإرث الاستعماري، وبين السلطة والنخبة بشكل متفاوت، غالباً ما تنجم عنه تنمية مختزَلة نتيجة استبعاد العامة. لا سيما أن في التنمية المختزَلة يكون العدد غير معدود؛ لأنه في الغالب يكون أحادياً أو متبوعاً بصفر يأتي أمامه، لا خلفه، فيُبقي العدد مهما تعدَّد أحادياً غير مسنود، بينما "العدد لا وجود له إن لم يوجد ما هو معدود."[3]

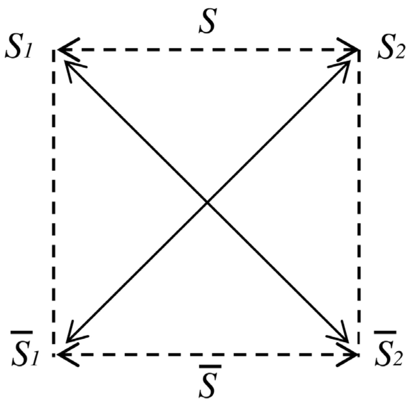
(1) بودريار، جان. **المجتمع الاستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه**، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1995م، ص21.

(2) موراي، **جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية**، مرجع سابق، ص294.

(3) لالند، أندريه. **العقل والمعايير**، ترجمة: نظمي لوقا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م، ص39.

ثانياً: المربَّع السيميائي: ثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة

يقف المربَّع السيميائي لدى غريماس كما في الشكل الرقم (8)[1] على أن هناك تضاداً بين S1 و S2لا يجتمع فيه الحد ونقيضه في الوقت نفسه، كما وأن هناك تحت التضاد بين¯S1 وS2¯ يكون طبيعياً يُحتمَل فيه حصول الوسط؛ وإذ نلفي نظرية التقابلات مستندة من الأوليات الرياضية والمنطقية، فإن بنيتها تتألف "عند أرسطو من حدين متناقضين: موجود/لا موجود، أو من ثلاثة حدود اثنان متضادان بينهما واسطة: أبيض/رمادي/أسود، أو من أربعة حدود تحكمها علائق التناقض، والتضاد، وشبه التضاد، والعموم والخصوص إثباتاً أو نفياً."[2]



(3)
الشكل رقم (8): المربَّع السيميائي لدى غريماس

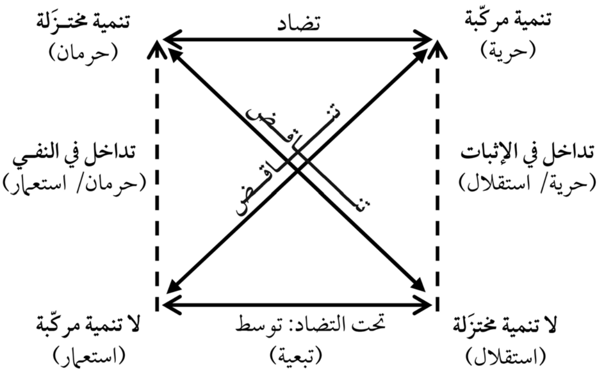
وعليه، فإن المربَّع السيميائي لثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة، يكون على النحو الآتي:

---

(1) Greimas, Algirdas Julien. *On Meaning*: *Selected Writings in Semiotic Theory*. Translation: Paul J. Perron and Frank H. Collins, London: Frances Pinter, 1987, p. 49.

(2) مفتاح، "أوليات منطقية رياضية في النظرية السيميائية"، مرجع سابق، ص136.

(3)Greimas, *On Meaning*: *Selected Writings in Semiotic Theory*, p. 49.



الشكل رقم (9): التمثيل البصري للمربَّع السيميائي: ثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة

إذن، المربَّع السيميائي للتنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة هو:

تنميـة مركَّبـة ⟵⟶ لا تنميـة مركَّبـة ⟸ تنـاقـض

تنميـة مختزَلـة ⟵⟶ لا تنميـة مختـزَلة ⟸ تنـاقـض

تنميـة مـركَّبـة ⟵⟶ تنميــة مختــزَلة ⟸ تضــاد

لا تنميــة مختـزَلة ⟵⟶ لا تنميـة مركَّبـة ⟸ تحـت التضـاد

لا تنميـة مختـزَلة ----- تنميــة مركَّبــة ⟸ تـداخل فـي الإثبـات

لا تنميـة مركَّبـة ----- تنميــة مختــزَلة ⟸ تـداخل فـي النفـي

نلاحظ أن التنمية المركَّبة التي هي نتيجة تركيب إنساني من السلطة والنخبة والعامة، تكون مستقلة إذا تراصَّت؛ إذ يعد هذا الترصيص من مداخل الحرية، فمتى وجدت الحرية وجد الاستقلال بأشكاله الإنمائية. أما في حالة حرمان العامة من الترصيص، فإن ذلك يزيد من ترسيخ الاستعمار؛ فمتى وجد الحرمان وجد الاستعمار بأشكاله العفنة أيضاً. ومن ثم، فإن التنمية المركَّبة ترسيمة من السلطة والنخبة والعامة، ولهذه الترسيمة علامات. وإن علامة السلطة هي (الشيء) وما تتضمَّنه من مال وموارد في الغالب تكون جاهزة (=البترول والموارد الطبيعية مثلاً) أو مجهَّزة (موارد لم يسهم النخبة في ابتكارها وإيجادها)، وإن علامة النخبة هي (المعرفة)، بينما علامة العامة هي (القيم). وبمعنى آخر قد تكون تلك العلامة شيئاً واحداً، فبالنسبة

إلى السلطة التي تتميز بالشيء بوصفه الإشارة الكبرى والموهة التي قد تتداخل فيها علامات المعرفة والقيم بشكل غير مستقر. كما وأن النخبة التي تتميز بالمعرفة بوصفها علامة قد تتداخل فيها علامات الشيء والقيم بشكل متفاوت. أما العامة التي تتميز بالقيم بوصفها علامة، قد تتداخل لديها علامات الشيء والمعرفة بشكل باهت، فلا يوجد توزيع للعلامات توزيعاً عادلاً؛ ما يؤدي إلى تفكيك عناصر السلطة والنخبة والعامة فتأتي مختزَلة باختزال علاماتها: الشيء والمعرفة والقيم. يقول النفري: "فما يُتَعبَّرُ إفصاح وما لا يُتَعبَّرُ إشارة."[1] ومن هنا نلفي الشيء والمعرفة والقيم إشارات يحسن الإرث الاستعماري تفكيكها وتوظيفها من غير التعبير عن نواياه تجاه التنمية، فيضرب السلطة بالنخبة، ويوقع بين النخبة والعامة، ولهذا نلفي السلطة غير قابلة للنقد؛ لأنها تمثل إشارة القابلية للاستعمار العصيَّة على الفهم والقصد لدى النخبة والعامة، فلا يمكن تجاوزها فهي في حكم الممنوع.

إن العلامات في التنمية المختزَلة تكون في الغالب متداخلة وهي أشبه بعلامات النفاق التي جاءت في الحديث المشهور حول النفاق حيث لا منافاة في التعدد؛ إذ نلفي في هوامش صحيح مسلم ما يأتي "إن الشيء الواحد قد تكون له علامات كل واحدة منهن تحصل له صفته، ثم قد تكون شيئاً واحداً، وقد تكون أشياء والله أعلم."[2] أيضاً "انبثقت فكرة نسق القيم من تصور مؤداه أن لا يمكن دراسة قيمة معينة أو فهمها بمعزل عن القيم الأخرى، فهناك مدرج أو نسق هرمي تنتظم به القيم مرتبة حسب أهميتها بالنسبة للفرد والجماعة."[3] وهو أمر نراه يرجع إلى أهواء النفس التي لا تُقوَّم إلا في ظل قيم العبودية، فقد "أوضحت نتائج الدراسات أن الحياة المستقرة في ظل القيم الدينية والأخلاقية كانت أحد العوامل في وقاية الأفراد من الإصابة بالأمراض

---

(1) النفري، **كتاب النطق والصمت: نصوص صوفية**، مرجع سابق، ص56.

(2) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، مج1، ج2، ص41، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "من علامات المنافق ثلاثة: إذا حدث كذب. وإذا وعد أخلف. وإذا ائتمن خان".

(3) خليفة، **ارتقاء القيم: دراسة نفسية**، مرجع سابق، ص61.

النفسية."[1] إن الإعراض عن ذكر الـلـه -التوحيد، والاستخلاف، والعـدل، والأمانـة، والصـدق، والإيفاء بالعهود، والشكر، والإخـلاص، والعمـل وبـذل الجهـد، والإحسـان- يسـتجلب التنميـة الضنك والمختزَلة، ويزيد من عذابات النفس، ويلقي بهـا في مسـالك المهالـك. ومـن ثـم، فـإن قيم العبودية مهمَّة للغاية في إعمال السيطرة عـلى أهـواء السـلطة والنخبـة والعامـة، وكـبح جماح الإرث الاستعماري واستئصاله إذا أمكن، لا سيما عندما يغيـب التوزيـع العـادل لـلشيء الذي يرغب فيه الأطراف الثلاثة في التنمية المركَّبة، ففي الأهواء تخريب للتنمية واختزال لهـا وحصرها في السلطة وبعض النخبة المتنفذة، فيكون حال هـذا الإنسـان كحـال مـن قـال فيـه الـلـه تعالى: ﴿ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾ [الكهف: 28]؛ إذ إن اتباع الهوى يسـلك مسـالك الإسراف والطغيان، وتكون أعماله شـتيتة أقـرب إلى عنقـود العنـب الـذي إن تفرَّقـت حباتـه، وتقرَّفت لا تعود إلى موضعها التركيبي أبداً.

ومن جهة أخرى، لا يستجلب الإرث الاستعماري شيئاً ذا قيمة، وإنما يُحرِم شـطراً كبـيراً من المجتمع مـن هـذا الشيء بأسـاليب اللغـة والمعرفـة التـي لا تبلغهـا العامـة ولا تطالهـا، وبذلك يكتسب الإرث الاستعماري قيمة اجتماعيـة، تجعـل مـن أزمـة التنميـة المركَّبـة أزمـة نفسية، فكل فصيل يتبع هواه مثل هوى التعالي والامتلاك وحب الدنيا؛ إذ "تكـتسي الأهـواء طابعاً اجتماعياً بحكم اندماج الفرد في النسيج الاجتماعي الذي يطبـع عـلى قلبـه أحاسـيس متنوعة ومختلفة (العدالـة، والحـب، والكراهيـة، والكبريـاء...). فالأثريـاء وأصـحاب النفـوذ يتمتعون بمتع إضافية، ويشعرون بتميزهم عن الآخرين، وعلو مكانتهم بسـبب مـا يحظـون به من امتيازات (وسائل المقارنة والاعتبار). ويعلي الناس من شأن هذه الوسـائل، لـيس لأن لها قيمة في حد ذاتها، بل لأنهم -وبكل بساطة- محرومون منها."[2]

---

(1) المرجع السابق، ص201.

(2) الـداهي، محمـد. "سـيميائية الأهـواء"، **مجلـة عـالم الفكـر**، المجلـد (35)، العـدد (3)، (ينـاير-مارس2007م)، ص216.

إن مسالك العلامات بوصفها قيماً ورغبات نلفيها في قول بورس أن العلامة تفضي إلى علامة أخرى تكشف عن الإشارات والرغبات، وهو ما ألفينا عليه كانْت وأرسطو-كما رأينا في الفصل الثاني حول العامة- وهما يشيران إلى رغبات تشير إلى رغبات أخرى قد لا تكون نهائية. وفي هذا المنوال "أعرب المناطقة العرب منذ القدم عن الوظيفة الإبدالية للعلامة عندما وضعوا لها حداً على أنها (كون الشيء بحالة، يلزم العلم به بشيء آخر) [...] وهنا نلفي حضور الاعتباطية والتعليلية على السواء في الأنساق المالية والتجارية؛ إذ تتوافر فيها العلامات على درجة متفاوتة من التجريد، وتثبت أن الحياة في جوهرها نسق رمزي يخضع لقانون الإبدال، ومن ثم التغيير، وأحياناً التطوير. وهكذا نقف على أهمية القيمة في الفكر الفلسفي والاقتصادي واللساني والسيميائي."[1] وإذ نلفي الشيء بوصفه علامة لدى السلطة تتطلع إليه النخبة والعامة، فإن علامتي المعرفة والقيم غير واضحتين ومن ثم، غير مرئيتين بالنسبة إليهما؛ إذ التميز بعلامة الشيء أيضاً مهم لهما وله وظيفة دلالية أخرى قد تفضي إلى بلوغ عتبة السلطة، والأمر نفسه يحصل مع السلطة التي توظِّف علامة المعرفة في حالات استثنائية، كما تحمل السلطة علامة القيم كلما أرادت مخاطبة ود العامة والتقليل من شأن الإرث الاستعماري لا سيما في الانتخابات والاستفتاءات والحالات المصيرية. إن العلامات ذات طبيعة مركَّبة وغير مجتزأة، فهي بحاجة إلى بعضها بعضا، يقول إيكو: "قد تكون للإشارة إلى شيء عدة وظائف دلالية... يمكن أن تحيل على صنف من الأشياء هو عنصر منها، أو على عناصر أخرى من تلك الصنف... إن عمليات الإشارة هي علامات ضعيفة ينبغي في العادة أن تدعهما تعابير أخرى ذات وظائف ميتاسيميائية."[2]

إذَن،، (لا تنمية مركَّبة) كما في الشكل الرقم (9)؛ تتضمَّن بشكل منفرد السلطة اللاعب الأكبر بوصفه يمتلك الشيء الجاهز والمجهَّز في ظل استبعاد النخبة والعامة،

---

(1) يوسف، أحمد. **الدلالات المفتوحة: مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، (1426هـ/2005م)، ص119-120.

(2) إيكو، أمبرتو. **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005م، ص104.

فهي تنمية ممزوجة بالتخلف (لا تنمية)، وهي (لا مركَّبة) مختزلَة في عدد واحد الـذي هـو السلطة، وبعض النخبة المقرَّبة التي هي الجزء الهامشي في السـلطة. إن الاختـزال يـفضي إلى الفوضى في التحصيل الإنمائي، ويستجلب اللامساواة في الصـف الإنسـاني، ويعمِّـق مـن حفـرة التباين، وإذا حصل تفاهم مؤقَّت لتحصـيل مصـالح فهـو في الغالـب تفـاهم يجـرح كبريـاء المعرفة والقيم، يقول لالنـد: "إن الأشـياء مـن حيـث هـي معـدودة تعتـبر جميعـاً متطابقـة تطابقاً كيفياً فيما بينها. ويتبيَّن هذا جيداً من أننـا لا نسـتطيع العـد إلا إذا أخضـعنا جميـع الحدود لتسمية واحدة. وكما قال أستاذ برغندي ممتاز للرياضيات: لا يجـوز جمـع الحطـب مع الزجاجات."[1] وإذ إن الحطب هو السلطة والنخبة والعامة، فإن الزجاجـات هـي الإرث الاستعماري نفسه.

كما نلفـي (لا تنميـة مختزَلـة) تتضـمَّن السـلطة اللاعـب الأكـبر بوصـفه يمتلـك الشيء الجاهز والمجهَّز، فهي (لا تنمية)، تكون فيها العامة قانعة بتخلفها والنخبة خاضـعة للأقـوى منها؛ أي تنمية (لا مختزَلة) بشكل سلبي.

وهناك [تضاد] واضح ومعقَّد بين تنمية مركَّبة وتنمية مختزَلة؛ ولا يلتقيان. إن التضـاد بين طرفين في التنمية المركَّبة تبدأ بسيطرة السلطة على الشيء، والنخبة على المعرفة، ودخول العامة المشهد الإنمائي بقيمها. وفي التنميـة المختزَلـة يكـون لـلإرث الاسـتعماري حضـور عـبر الشيء المجهَّز والمعرفة الشيئية التي تلغي القيم، ثم تلغي العامة من المشاركة في الترصـيص، فالعامة لا شيء لديها ولا معرفة. وهـذه هـي التنميـة المختزَلـة، تبـدأ بسـيطرة الشيء عـلى السلطة وسيطرة المعرفة على النخبة.

أما [تحت التضاد] فهو طبيعي يعبر عن التبعيـة التـي هـي عنـد بعضـهم وسـط، بيـنما في التنمية لا يوجد الوسط بوصفه تبعية، والوسط هـو الاسـتقلال نفسـه، ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقـرة: 143]. فالوسـط عنـد العقـلاء هـو الفعـل الممتلـئ الـذي يُسـتنَد إليـه. فالأمـة الوسـط هـي الأمـة المنتجـة غـير التابعـة التـي تشـهد عـلى النـاس بحضـورها فـيهم

(1) لالند، **العقل والمعايير**، مرجع سابق، ص31.

وتقدمها عليهم، أمة مستقلة غير مستعمرة أو راغبة في الإرث الاستعماري؛ لأن التبعية والاستعمار لا يعبران عن الشهود. ويعيش العالم العربي والإسلامي في تبعية ما دام اللااستقلال موجوداً، فينفي الاستقلال المركَّب ويستحضر إرث الاستعمار. ومن ثم، فإن التبعية هي تنمية لا هي مختزَلة ولا هي مركَّبة، تنتفع منها الجماعة الوظيفية بتعبير المسيري، وهذه الجماعة الوظيفية هي (السلطة وبعض النخبة) التي تكدح لدى الإرث الاستعماري. واستحقاقاتها تتمثل في الشيء والمعرفة.

إن التبعية في المربَّع السيميائي تقع بين التنمية التي تسعد القلَّة (=السلطة والنخبة) وتضعهم أمام هامش كبير من الحرية، والتخلف الذي يشقي الكثرة (=العامة) ويحصرها في دائرة الحرمان. إن التبعية في العالم العربي والإسلامي لا يمكن فهمها إلا في سياق القابلية للاستعمار عبر القابلية للإرث الاستعماري الذي تركه الاستعمار نفسه. فالإرث الاستعماري هو جسر الوقوع بين الاستعمار، والقابلية للاستعمار/ اللااستقلال. إن التبعية هي ما يقلق النخبة أكثر من سواها، فهي تابعة مرتين: تبعيتها للإرث الاستعماري على مستوى اللغة والمعرفة وتبعيتها للسلطة على مستوى الشيء والقبول بالأمر الواقع؛ ما يجعل النخب تتخذ العامة وسطاً وسيطاً للخروج من مأزق التنمية، لكن البعد الإنساني يغيب على حساب البعد الإنمائي، ومن المفترض أن يجتمعا معاً، فهؤلاء النخب "ينادون بصورة غير مباشرة، بالحاجة إلى تركيب جديد (حل وسط) لكن هذا التركيب لا يكون إنسانياً، إلا إذا أخذت الأوضاع الجديدة نفسها موضع الاعتبار، وحورت إلى واسطيات من أجل حياة حرة وإنسانية."[1]

وعليه نلفي الجابري يربط (الوسط) بطبيعة الدولة المركَّبة لدى ابن رشد وابن خلدون، في قوله: "أما ابن رشد فقد فكَّر في (التركيب)، في سياسات الدول، مستوحياً نموذجاً رياضياً هندسياً هو فكرة (الوسط). هو يرى أن التركيب ليس مجرد جمع بين عناصر كيفما اتفق، بل التركيب عنده نوع من (الوسط) بين طرفين متناقضين.

(1) ديوي، **الفردية قديماً وحديثاً**، مرجع سابق، ص65.

فحكومة الأخيار في طرف وحكومة الطغيان في الطرف المقابل، والدولة المركَّبة تقع بينهما، تماماً كما هو الشأن في الألوان التي تقع بين الأبيض والأسود، فهي تتدرج من الأبيض عبر ألوان لا حصر لها تزداد فيها نسبة السواد إلى أن تصير إلى الأسود الكامل. وهذا الفهم للتركيب بوصفه مجالاً للحركة من طرف إلى طرف هو ما جعل ابن رشد يؤمن بإمكانية الإصلاح، وبالتالي يتجنب تشاؤوم أفلاطون [...]. أما ابن خلدون فقد فهم (التركيب) على غرار نموذج (كيميائي) هو (المزاج).. والمزاج يسمى باسم الخلط الغالب، ومزاج ابن خلدون هو مزاج العصبية صاحبة الدولة، ويتغير مزاجها حسب الطور الذي تكون فيه."[1] ويضيف مفتاح أنه عبر المنطق المتعدد القيم "حل ابن رشد بمذهب التوسط مشاكل علمية، واجتماعية، وسياسية، ودينية. وليست هناك حقيقة مطابقة فقط، وإنما إلى جانبها حقيقة نسبية عقل الإنسان الذي لا يدرك إلا صور الموجودات، وحقيقة عملية اجتماعية تراعي مصلحة الأمة، وشبه الحقيقة أو الباطل المجتمع الأندلسي الذي كان مجتمعاً مركَّباً يتكون من فئات اجتماعية وديانات مختلفة، وكل أنواع الحكم التي عاشها الإغريق كان ما يشبهها في الأندلس، والمذاهب ليست متقابلة متباعدة حتى يكفر بعضها بعضاً، في الأندلس وغيره."[2] ما يجعل (الوسط) عند ابن رشد هو كل ما يخاطب العقلانية، وهذا لأن ابن رشد كان عقلانياً في مجتمع متداخل يتصارع على الإرث القيمي، فلم يكن أمامه إلا العقلانية بوصفها حلاً وسطاً، وطريقاً ممهداً إلى الحرية والأمن والتعايش، وهي أقرب إلى العلمانية كما نراها حالياً في تونس، وتركيا التي تتغلب فيها الفاعلية على الأصالة.

نرى هنا أن ابن خلدون كان يمزج بين الأصالة والفاعلية في مجتمع بدأ يفقد أصالته وتنتفي فيه كل فاعلية، فالوسط عند ابن خلدون هو الأصالة، والوسط عند ابن رشد هو الفاعلية، وربما التركيب بين الأصالة والفاعلية هو ما قصده الجابري؛

---

(1) الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مرجع سابق، ص225-226.

(2) مفتاح، "أوليات منطقية رياضية في النظرية السيميائية"، مرجع سابق، ص148.

لأنـه يعـد الحـل الوسـط، وإلا حصـلت التنميـة المختزَلـة واشـتطَّ الإرث الاسـتعماري. فـإذا انتصرت السلطة والنخبة للفاعلية فعلى العامة أن تنـتصر للأصـالة؛ إذ إن التنميـة المركَّبـة -وليس التبعية- هي الحل الوسط؛ أصالة وفاعليـة معـاً. وإذ نلفـي الحـل الوسـط في الوصـل وليس في الفصل، فإن الأصـالة لا تتعـايش مـع الإرث الاسـتعماري الـذي طبيعتـه فصـلية، لا سيما أن الفاعلية بوصفها حرية أيضاً، تـبرهن عـلى أن التعـايش مـع الإرث الاسـتعماري هـو تعايش مع الحرمان الذي لا يستجلب الاستقلال، وهـو لـيس في مصـلحة التنميـة أصـلاً؛ لأن الفاعلية في هذه الحالة الاستعمارية لا تحصل أبداً. وإذ نقر بأنه حيث توجد الهويـة توجـد التنمية، فإن كل هوية تختزن بداخلها فاعلية، بل يثبت تاريخ نشأتها مـدى فاعليتهـا أيضـاً، وإلا كـان مصـيرها الفشـل كحـال "الكثـير مـن المثقفـين المسـلمين الـذين يفتنـون بالأشـياء الجديدة، وبالتالي يسحرون بمنطق الفعالية، ولا يميزون بين حدود توافقها مع مهام مجتمـع يريد أن ينهض دون أن يفقد هويته."[1] أو يجعل مـن التبعيـة حـلاً وسـطاً. فعـلى المثقفـين والنخبة أن يبتكروا شيئاً ملموساً، يُرى ولا يُشترَى، حتى يكونوا على علم بتوظيفـه والـتحكم فيه، وأن تكون لهم سلطة عليه؛ إذ تكون فاعليته من أصالتهم. فلـيس مـن العبـث أن نجـد كلمة (شيء) في القرآن الكريم مقرونة بعلم الـلـه به والقدرة عليه؛ إذ كثيراً ما تتكـرَّر هـذه الآيات في القرآن الكريم، مثل: ﴿ إِنَّ الـلـهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَـدِيرٌ ﴾، و﴿ إِنَّ الـلــهَ بِكُـلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾، وما إلى ذلك من الربط الحكيم بين الشيء والقدرة عليه، والعلم به.

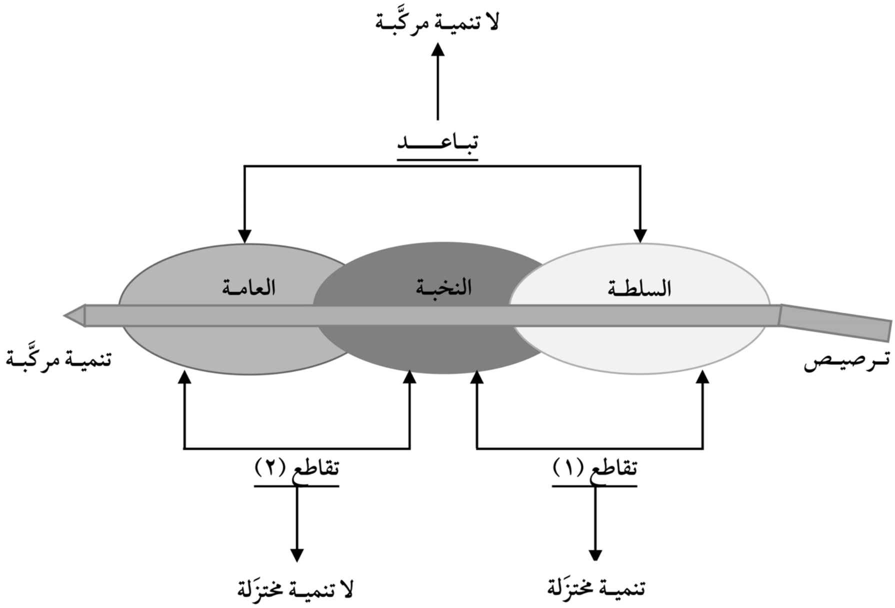
[تداخل في الإثبات]؛ إذ إن المؤشر إيجابي. وتنمية مركَّبة تعني (لا تنمية مختزَلـة)؛ مـا يزيد من فرص الحرية (=الاستقلال)، وهي تنمية يفيد منهـا غالبيـة المحـرومين مـن العامـة نتيجة ظهور ملامح العدالة، ونكون بذلك أقـرب إلى تعبـير أمارتيـا صـن يعـزِّزه تحليـل ابـن خلدون.

---

(1) بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص109.

أما [تداخل في النفي]؛ إذ إن المـؤشر سـلبي (=المسـلك السـلبي)، فـإن تنميـة مختزَلـة تعني (لا تنمية مركَّبة) (=التي يفضحها استبعاد العامة)؛ ما يعمِّق من اللااستقلال وحضـور الإرث الاستعماري؛ وهذه تشكِّل مداخل إلى الحرمان (الاستعمار)، يجعل العناصر (السـلطة، النخبة، العامة) محرومة من التركيب؛ ما يؤدي إلى ظهور ملامح انتفـاء العـدل، ويعـزِّز مـن فكرة القابلية للاستعمار لدى بن نبي، ويناقض ما ذهب إليه الخضرا.

يمكن تقريب الشرح عبر الشكل الرقم (10):



الشكل رقم (10): مؤشِّرات التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة

نلاحظ في التقاطع (1) مؤشراً سـلبياً؛ وهـو أن السـلطة والنخبـة يتقاطعـان في (الشيء) الجاهز والمجهَّـز و(المعرفـة) العالقـة بـالإرث الاسـتعماري؛ إذ إن الآخـر يعـزِّز الآخـر، وهـو تجاذب ليس في مصلحة التنميـة المركَّبـة؛ لأن المعرفـة تصـبح شـيئية؛ وحيـثما يطغـى الشيء يحصل الاختزال (=تنمية مختزَلة).

نلاحظ في التقاطع (2) مـؤشّراً إيجابيـاً؛ هـو أن النخبـة والعامـة يتقاطعـان في المعرفـة والقيم، فالآخر يعزِّز الآخر، ولكن هذا التقاطع يستجلب التنـافر. ومـن ثـم، يفـترَض إيجـاد حل له حتى تكون المعرفة متراحمة مع القيم، وحتى لا تأتي التنمية مختزَلة؛ ما يفترَض أيضاً تأثير القيم والمعرفة في الشيء بما يخـدم التنميـة المركَّبـة، فتكـون النخبـة بمعارفهـا القيميـة وسيطاً مركَّباً بين السلطة والعامة (=لا تنمية مختزَلة).

نلاحظ في التباعد (لا تنمية مركَّبة).

وفي الترصيص (تنمية مركَّبة).

ومـن خـلال المربَّـع السـيميائي لــ: غريمـاس يتسـنَّى لنـا استكشـاف طبيعـة الإرث الاستعماري الذي ليس في مصلحته أن تكون التنمية مركَّبة، فيحيلها إلى تنمية مختزَلة تـدور في دائرة التخلف والحرمان واللااستقرار واللااستقلال. ومن ثم، فإننا نتخذ المربَّع السـيميائي للتعرف إلى كيفية استخدام الإرث الاستعماري للشيء والمعرفة المشروطتين حتى تأتي التنميـة مختزَلة، وذلك بحجة أن الاستعمار تـرك مستعمراته بـالقوة نظـراً إلى مـا اسـتدعته طبيعـة المرحلة من تحـديات وتحـولات. ومـن ثـم، فـإن الإرث الاسـتعماري يمكنـه أن يعـوِّض هـذا الانسحاب بما تركه من ثقافات ومعارف وإيديولوجيات علقت بعنف بالاسـتقلال لـدى دول ما بعد الاستعمار. إن الاستمساك بـالشيء والمعرفـة مـن قبـل السـلطة والنخبـة هـو طريـق الاستعمار لتثبيت إرثه في دول الاستقلال، وهي بمثابة فخاخ لدول مـا بعـد الاسـتعمار حتـى يظل استقلالها نسبياً؛ ما يزيد مـن صـعوبة فـك الارتبـاط بـين الإرث الاسـتعماري و النخبـة والسلطة؛ حيث تتجلى مسالك القابلية للاستعمار.

تأسيساً على ما سبق، فإن ثنائية التنمية المركَّبة والتنميـة المختزَلـة، تكشـف لنـا عن خطاب الإرث الاستعماري فيما يتعلق بالشيء والمعرفـة والقـيم. فكلـما زاد الشيء والمعرفة لدى السلطة والنخبة من قبل الإرث الاستعماري، فإن القيم تظل محل نـزاع داخـل التنميـة فـلا تـأتي مركَّبـة؛ لأن فعـل العامـة تجـاه الاسـتعمار وعطـاءات الإرث

الاستعماري للسلطة والنخبة، لا ينسجمان ولا ينجذبان.

في الإرث الاستعماري نلفي (لا تنمية مختزَلة) في الوضعية الثالثة من المربَّع السيميائي، وهو أمر أساسي لاستقرار ثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة. وإن (لا تنمية مختزَلة) عبر الإرث الاستعماري جاءت للإيهام بأن الشيء والمعرفة بإمكانهما تعزيز وضعية العامة في التنمية المركَّبة التي تنشدها قيم العامة؛ ما يزيد في معاناة الأمة التي تغريها السلطة والنخبة بأن الإرث الاستعماري لا يتناقض مع القيم، بل يتضايف في دعوة حضارية إلى تحصيل التنمية عبر المزيد من تراكم الأشياء، وعبر المعرفة والتعليم والتدريب والتأهيل واكتساب المهارات.

إن المزيد من إغراءات (لا تنمية مختزَلة) تزيد من فرص وقوع العامة في دائرة الإرث الاستعماري للإفادة من الشيء والمعرفة التي يفيد منها النخبة والسلطة بشكل مجاني وكبير، وإلا فإنهم يُستبعَدون من (لا تنمية مختزلة). ومن ثم، فإن الإرث الاستعماري يستبعد التنمية المركَّبة من خطاب الشيء والمعرفة، ولكن يبقي السلطة والنخبة والعامة غير متراصَّة، ولكنها منتفعة تحت مسمًّى (لا تنمية مختزَلة). كما يبقي الإرث الاستعماري على الاحتجاج والتقاتل والتعارض داخل هذه التنمية التي لا هي مركَّبة ولا هي مختزَلة. والمقموع غالباً هو العامة وقيمها، سواء أكان ذلك بفعل من السلطة والإرث الاستعماري أم بصمت من النخبة. وهي (لا تنمية مختزلة)؛ لأنها غير مركَّبة تخفي حقيقة التنمية المختزَلة وتحجبها بالمزيد من إيديولوجية خطابات الشيء والمعرفة التي تتناقض مع القيم، وأيضا فإن هدف الإرث الاستعماري هو اختزال الاستقلال الاقتصادي والحضاري في دول الاستقلال، هذا الاستقلال الذي لن يحصل إلا بالتنمية المركَّبة المعتمدة على الذات. فلا يعقل أن يحصل الاستقلال بمساعدة الاستعمار وإلا لا يسمى استقلالاً، ولأنه صار استقلالاً من غير تنمية مركَّبة فلا يمنع لدى الإرث الاستعماري أن يدور هذا الاستقلال في فلك (لا تنمية مختزَلة) تجعل مساحة الرضا بالواقع غير ضيقة.

وعلى النحو السيميائي، فإن أية علامات للتنمية المركَّبة التي تحقِّق الاستقلال، وتخرج من دائرة الإرث الاستعماري والتنمية المختزَلة، تواجَه بالعنف وحرب المصالح داخل السلطة والنخبة، بينما الحرمان من الحرية والتعليم والرعاية الصحية يقلق العامة ويشقيها.

ثالثاً: تحليل سيميائي للإرث الاستعماري وموقفه من ثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة

إن العبرة من المربَّع السيميائي لثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة هو إنتاج أكثر من معنى، وتوليد شبكة من المفاهيم والعلامات، مثل: الحرية، والحرمان، والاستقلال، والاستعمار، والتبعية، وما إلى ذلك؛ ما يجعل هذه "العلامات وجهاً لوجه أمام الامتحان العسير للحقيقة والاختبار الصعب للتفكير، ولا سيما أن العلم اليوم يحاول أن يفك العلامات المرتسمة على الأشياء."[1] ومن ثم، فإن مسالك المعاني وشبكة المفاهيم تعيننا على معرفة جوانب الاختلاف والائتلاف، فيظهر التفاعل والصراع والنفي والإثبات. ولهذا فإن "السيميائيات طريقة جديدة في فهم الظواهر وتأويلها، وهي أيضاً طريقة جديدة في التعامل مع المعنى."[2] لا سيما أن فلوش يعتقد أن كل ما يأتي من الاقتصاد أو التسويق أو التواصل يستجلب معه جملة من المعاني تسلك طريقها إلى المستهلك بانسياب ومرونة؛ إذ كل ذلك في نهاية المطاف معنى.[3] ما يجعل الإرث الاستعماري أكثر تمدداً بفعل ما يطلقه من معان جديدة ومادية، قد تحوِّل الحرمان إلى حرية، وتحيلهما وحدة واحدة، ولكن بتكلفة عالية قد يكون ثمنها التبعية الفردية والجماعية والنخبوية والسيادية؛ إذ إن مسألة المعنى والدلالات تعد "واحدة من

(1) يوسف، "السيميئائيات التأويلية وفلسفة الأسلوب"، مرجع سابق، ص74.

(2) بنكراد، سعيد. "السيميائيات: النشأة والموضوع"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد (35)، العدد (3)، (يناير-مارس 2007م)، ص12.

(3) Floch, Jean-Marie. *Semiotics*, *Marketing and Communication*: *Beneath the Sings*, *the Strategies*. Translate: Robin Orr Bodkin. New York: Palgrave, 2001, p. 16.

كبريات الأسئلة التي تحاول الكثير من الأعمال في العلوم الإنسانية الإجابة عنها."[1]

علاوة على ما سبق، فإن معاني الحرمان والحرية، تفرز تناقضاً حاصلاً بين التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة، فلا يكون هناك جمع بينهما ولا وسط، ولا يرتفعا معاً؛ إذ إن "الفرق بين النقيضين والضدين، أن النقيضين: لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، وغير متصوّر أن يكون إنسان معدوما في مكان وموجوداً في المكان نفسه، وفي الوقت نفسه. وأمّا الضدّان: فهما لا يجتمعان، لكن ممكن أن يرتفعا كالسواد والبياض. والتداخل يطلق على معان، الأول كون الشيئين بحيث يصدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر."[2] ومن ثم، فإن الرغبة في التنمية المركَّبة وعدم انتقالها إلى تنمية مختزَلة متناقضة، هي ما تنتصر له القيم ويؤسس للفعل الحضاري، ويستبعد الإرث الاستعماري. فإذا كان التخلف استعماراً، فإن التبعية تتداخل مع القابلية للاستعمار وتغترف من الإرث الاستعماري، لا سيما أن المعيشة الضنك تأتي من التبعية، وليس من التخلف وحسب؛ لأن التابع يتبع غير الله، بل وأنه لا يذكر المتبوع الرباني بالشدَّة التي يذكر بها المتبوع الإنساني.

إن العيش في الآخر هو استمرار للقابلية للاستعمار، إن العيش في الآخر جحيم، أوَ ليس (الآخر هو الجحيم) بتعبير بول سارتر؟ فما القول بالعيش في حَرِّه غير حرٍّ في الاستقلال عنه. وإن الآخر ثقيل على غير التابعين في لباسه وتقاليده ومذاهبه، فالتابع يقلِّد شيئاً ثقيلاً عليه. وإن التبعية خروج عن المألوف، خروج عن الفطرة، خروج عن الاجتهاد، خروج عن مألوف البشر.

---

(1) شانلا، جان فرانسوا. **العلوم الاجتماعية وإدارة الأعمال: دعوة من أجل اعتماد أنثروبولوجيا شاملة**، ترجمة: محمد هناد، حيدرة-الجزائر: دار القصبة للنشر، 2004م، ص56.

(2) التهانوي، محمد بن علي بن محمد الفاروقي الهندي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج وآخرون، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ج1، ص466 وص401، وص514.

يتبيَّن من المربَّع السيميائي أيضاً، أن مشكلة العالم العربي والإسلامي لا تكمن في التخلف، فهو مصطلح اختلقه الغرب لإشغال العالم العربي والإسلامي بالأمور المادية والنمو، لا سيما "أن ثقافة الغرب تُعامَل في العالم العربي على أنها أشياء، كونه يستوردها من أجل الانتفاع بها باعتبارها إيديولوجيا تكون له بمثابة الغذاء الروحي، وليس باعتبارها أفكاراً من أجل الارتفاع بها إلى مستوى النقد، سواء بالقبول أو الرفض."(1) إن المشكلة الحقيقية تكمن في التبعية للآخر ثقافياً واقتصادياً وسياسياً. وإن التبعية تختزن بداخلها تنمية غير مسؤولة حضارياً تبقي الإنسان العربي عالقاً بين التركيب والاختزال الذي لا تفيد منه إلا قلَّة قليلة ممن أتوا أشياء ومعارف جاهزة. وهذه التنمية غير المسؤولة تخفي عيوب التبعية في ظل البحث عن سبل اللحاق بالغرب. إن سر انتقال العالم المتقدم إلى منطقة التنمية قبل أن يكون متقدماً، هو تحرره من التبعية والحرمان. القابلية للاستعمار ليس في التخلف الذي أسهم المستعمِر في ترسيخه في واقع العالم العربي والإسلامي، ولكن القابلية للاستعمار تكمن في مقولات التقدم التي يهرول النخبة من الإصلاحيين الإسلاميين الموصولين والعلمانيين المفصولين لاستلهامها من الغرب المستعمِر. إن التقدم على الطريقة الغربية هو نفسه القابلية للاستعمار، وإن القابلية للاستعمار هي نفسها القابلية للعيش من غير قيم أو القابلية لاستخدام (العقل الأحمق) بتعبير إدغار موران. ومن ثم، فإن الهدف من القيم هو تنظيم الذات وليس تعظيم الغير. وإذ بات (التقمُّص الوجداني) مسلكاً سيِّئاً إلى التنمية في العالم العربي، فإنه يتجه نحو "رؤية الذات في وضع الآخر."(2) وأن يكون الإنسان العربي والمسلم مثل الآخر فهو آخر أيضاً وليس (الهو) نفسه، فعندما تأتي الحلول من الآخر يصبح الهو جزءاً من الآخر، إلا أنه جزء متخلف. فقد بات الإنسان

(1) يوسف، ناصر. "لعبة الأشياء والأفكار في العالم العربي: عولمة التنمية أم تنمية التخلف"، **مجلة التنوير**، العدد (11)، (يوليو 2011م)، ص33.

(2) ليرنر، دانييل. "زوال المجتمع التقليدي"، في: **من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي**، تحرير: ج. تيمونز روبيرتس وأيمي هايت، مرجع سابق، ج1، ص187.

المتخلف يرى النجاح في الإنجازات وليس في القيم، كون "أن العقلانية هادفة، وإن طرق التفكير والعمل هي (لا بنود العقيدة) الأدوات التي تتحقق بها المقاصد وينجح الرجال أو يفشلون باختبار ما ينجزونه (لا ما يعبدون)."[1] ما يجعل التبعية للآخر ليس أن يكون التابع متخلِّفاً، وإنما أن يكون متقدماً نحو ثقافة الآخر وقيمه.

من جهة سيميائية أخرى، نلفي دينامية في التنمية المركَّبة، بينما في التنمية المختزَلة نلفي سكوناً بين العناصر، قد يتحرَّك عنصر منفرد بحكم الاستعمار مثل السلطة، أو تتحرك السلطة والنخبة بحكم الاستقلال، ولكن لن تكون هناك دينامية؛ لأن العامة محرومة من التركيب، فينعكس حرمانها على التنمية المختزَلة، فلا تحصل تنمية ذات معنى إنساني وبيئي. وبحكم أن مصطلح التخلف بات مستبعداً في ظل التقدم التكنولوجي العالي مراعاة لمشاعر من آمنوا بالعولمة وأفادوا منها وهم في غفلة من قيمهم، فإن الدول المتخلفة هي دول نامية، أو تدور في فلك التبعية الذكية، وغير ذلك. ولهذا فضَّلنا أن نسير مع منطق العولمة، ونعدّ أن ما يحدث في الدولة المتخلِّفة هو تنمية، ولكن تنمية مختزَلة تفتقد إلى العدالة، بينما التنمية المركَّبة تكون منسجمة في أفرادها على الرغم من اختلاف مستوياتهم يعزِّز ذلك حضور العدالة. ومن ثم، نرى أن التنمية المركَّبة هي ما تضمَّنت السلطة (اللاعب الأكبر) والنخبة والعامة. والتنمية المختزَلة تتضمَّن في الغالب اللاعبين الكبار وهما: السلطة والنخبة، مستبعِدة العامة. فحضور السلطة والنخبة يوحي بأنها تنمية تفيد منها العولمة على مستوى الشيء الجاهز (البترول مثلاً)، ويفيدها أيضاً على مستوى الشيء المجهَّز للاستعمال، والمعرفة العالقة بالإرث الاستعماري.

وحياة الإرث الاستعماري ومماته في دول ما بعد الاستعمار متعلِّقة باستمرار قيمه الحضارية من عدمها. ولغة الاستعمار المنطوقة والمكتوبة هي أول هذه القيم الاستعمارية في لباسها الحضاري السلمي. أيضاً لغة الاستعمار هي أول الحبل الذي يشد السلطة والنخبة بالإرث الاستعماري، وهي طريق إلى التنمية بلغة استعمارية

---

(1) المرجع السابق، ص186.

متحضِّرة، ولكن تأتي تنمية مختزَلة؛ لأنها تستبعد قيم العامة التي تتعارض مع قيم الإرث الاستعمار في لغته وتبعاتها. إن الإرث الاستعماري يلغي إنسانية الإنسان، وبإلغاء هذا الشرط الإنساني يحصل الشرط الانتحاري للغة، فيذبل التواصل في حقل المجتمع، ويتبلبل اللسان ويتخلخل؛ لأن اللغة التي هي عامله لا تعمل، وإذا كان الإنسان حامله فمن غيره نراه يفشل. إن أول الإلغاء يكمن في تغريب الإنسان بلغة دخيلة مفروضة قسراً تزيد من تعقيد شبكة التواصل الاجتماعي بين السلطة والنخبة والعامة، لا سيما أن "إنسانية الإنسان مشروطة بظهور اللغة، فمن خلالها تستقيم الحياة الجماعية، ومن خلالها يتم التواصل بين الأجيال وتتراكم المعارف وتتنوع وتنتقل من مرحلة إلى أخرى ويحصل التقدم."[1]

يستند الإرث الاستعماري إلى السلطة والنخبة لإيهام العامة بأن إرثها الحضاري من لغة وهوية لا يتناقض مع الإرث الاستعماري باعتبار أن هناك تواصلاً وإفادة، بينما الاختزال يفضح هذه الإيهامات، ويجعل هذا التواصل محل شك؛ لأنه يقف عائقاً أمام تحصيل التركيب. فمثلاً السلطة تستعمل التعليم باللغة القومية على مستويات أدنى، ثم يضطرها الإرث الاستعماري لاستعمال لغته على مستويات عليا تلتقي مع طموحات النخبة في تحصيل تعليم حضاري بمفهوم الإرث الاستعماري، نظراً إلى أن الكتابة باللغة الأجنبية الموروثة من الاستعمار تشكِّل أولى مداخل القابلية للاستعمار. وإذ تختزل النخبة من عملية التركيب الإنساني عبر اللغة المكتوبة، فإن العامة تستبعَد من التركيب، وفي الغالب تكون اللغة القومية هي التي يمسها الإرث الاستعماري بالتشويه والتشكيك، ومن جهة تعمل النخبة بوصفها وسيلة ترويج للغة الإرث الاستعماري كونها المستفيد الأول من معارف الإرث الاستعماري وعلومه وثقافته وقيمه. إن التعليم والمعرفة التي حصلت عليهما النخبة كان الهدف منه تعميم معارف الإرث الاستعماري وعلومه لدى العامة المتعلِّمة لا سيما الأثرياء منهم وأبناء الطبقات الاجتماعية المستفيدة، بهدف التشكيك في قيمها من لغة وهوية وثقافة وترسيخ الإرث الاستعماري، وإذ تعد لغة

(1) بنكراد، "السيميائيات: النشأة والموضوع"، مرجع سابق، ص13.

الإرث الاستعماري وسيلة لجمع الثروة والشيء وزيادة في المعرفة، فإنها لا تزيد لقيم العامة شيئاً في ظل الحرمان؛ لأن الإرث الاستعماري يحارب لغة القوم ويحتقرها من منطلق أن "اللغة القومية وسيلة للتعليم والاستقلال الفكري."[1] علاوة على أن الآخر (=الإرث الاستعماري) الذي يخاطب الهو، يوجِد لغته الخاصة التي قد لا تكون لغة كلمات، بل تكون معانيها غامضة تؤدي مهمتها الاختزالية. يقول موران المناهض لسياسات الاختزال عبر اللغة المهيمنة: "يكون كل شيء متضمناً في اللغة، لكنها هي نفسها جزء متضمن في الكل الذي تتضمنه اللغة فينا، ونحن في اللغة، إننا نصنع اللغة التي تصنعنا، وفي اللغة وبها ننفتح من طريق الكلمات، وننغلق في الكلمات، ننفتح على الآخرين (بالتواصل)، وننغلق عليهم (بالكذب والخطأ)، ننفتح على الأفكار، ننغلق في الأفكار، ننفتح على العالم وننغلق في العالم. إننا نقع مرة أخرى على المفارقة الكبرى: نحن منغلقون على ما يفتحنا ومنفتحون على ما يغلقنا."[2]

يجنح الإرث الاستعماري لا سيما في لغته إلى النخب الصاعدة، ويزوِّدها بالمعارف والعلوم بمساندة من السلطة ومباركة منها بحجة تحصيل التنمية السريعة والمتحضِّرة، فلا تتواصل العامة مع النخبة ولا يعي بعضهما بعضا؛ لأن لغة الإرث الاستعماري "تتحايل على اللغات الأخرى بقناع الإقناع وليس الإقناع، وهو قناع يتخفَّى وراء وساطته الإنمائية وليس الإنسانية. فكلما كانت اللغة في مركز قوي، مارست سلطتها اللاإنسانية المتمثلة في الكذب والخداع والتحايل."[3] ما يفضي إلى تنمية مخادعة ومتحايلة ومختزَلة. في حين التعليم يتطلب التعاون بلغة تساعد على التعاون مثل اللغة

---

(1) Lei, Jiun-Iung. "A Semiotics Analysis of the UNESCO, World Bank and IMF's Language Literacy Ideology: Enagaging the Third World Countries in Deadly Liaison". *Journal of Nan Kai* ,vol. 9, no. 2, 2012, p. 45.

(2) موران، إدغار. **المنهج: الأفكار مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها (الجزء الرابع)**، ترجمة: جمال شحيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م، ص254.

(3) يوسف، ناصر. وبلغيث، محمد. "أخلاقيات التواصل الإنساني والإنمائي في تجليات الحضارة الإسلامية الغالبة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة (15)، العدد (57)، (صيف 1430هـ/2009م)، ص130.

القومية، فتتعمم المهارات وتزيد في الابتكارات التي تعزِّز من التنمية المحلية والإقليمية، ومن ثم، فإنها ليست حكراً على النخبة التي تراكم المعرفة بلغة لا تستجيب للبيئية؛ إذ إن "أنشطة البحوث في الجامعة ليس لإنتاج معرفة جديدة تعزز التنمية الاقتصادية بشكل مباشر، ولكن أيضاً وقد ثبت تجريبياً بالامتداد إلى زيادة الابتكار من خلال المؤسسات الإقليمية الأخرى. والثانية أن أنشطة التعليم لا بد أن تعمل على تخريج طلاب مهارات تكون قوى عاملة في المنطقة، وعرض فرص عمل في المنطقة لرفع مستوى المهارات وتنوع الجدارة، والثالثة تفاعل موظفي الجامعة مع الحكومة المحلية والمؤسسات التجارية والمنظمات المجتمعية، وتشارك الجامعة لتكون مركزاً إبداعياً من مراكز التنمية الإقليمية."[(1)] ولكن بوصف اللغة والمعرفة والعلوم مهمَّة في التنمية المركبة، فأي اختلاف حولها يؤدي إلى تنمية مختزَلة؛ لأن العامة بوصفها كثرة تتفق على اللغة والمعرفة التي تتراحم مع القيم التاريخية والحضارية بوصفها كثرة أصيلة أيضاً، بينما السلطة والنخبة بوصفهما قلَّة فينجذبان إلى الإرث الاستعماري بوصفه كثرة فاعلة؛ إذ إن الفاعلية تتغلب على الأصالة. فالفعالية قد تصنع تنمية، لكن تنمية مختزَلة، ولا تأتي تنمية مركّبة أبداً في ظل استبعاد الأصالة، وإذ نلفي الإرث الاستعماري والأصالة لا يلتقيان ولا يجتمعان، فإن ذلك يزيد من بقاء ثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة على حالها، فلا يحصل التركيب أبداً، ويستمر الاختزال دوماً.

في اختزال التنمية تكون السلطة والنخبة تابعة للإرث الاستعماري؛ لأن مصالحهما شيئية ومعرفية وهي مستودعة في الإرث الاستعماري بخلاف العامة التي تكمن مصالحها في القيم التاريخية والحضارية التي كسبتها عبر الأسلاف. إن غاية الإرث الاستعماري ألا يكون إرث الأسلاف الحضاري في عملية التنمية حتى تأتي هذه التنمية مختزَلَة؛ لأن الكثرة هم من العامة المهمَّشة والمستبعدة؛ فإما أن يأتيها الشيء من

---

(1) Dalziel, Paul et al. "The Role of Universities in Theories of Regional Development", in: *Theories of Local Economic Development*: *Linking Theory to Practice*, edited by: James E. Rowe, Burlington, VT : Ashgate, 2009, p. 207.

السلطة جاهزاً فلا يفيدها، بل يعوقها على استكشاف أشياء جديدة؛ لأن الإرث الاستعماري مجهَّز بالشيء الجاهز الذي يعوق الفعل الحافز في الإنسان الطامح، وإما أن تأتيها المعرفة من النخبة جاهزة بلغة الإرث الاستعماري.

سيميائياً، نلفي استبعاد الإرث الاستعماري للعامة من عملية التنمية المركَّبة عبر تجهيز السلطة بالشيء وتجهيز النخبة بالمعرفة، يهدف إلى ترسيم مسالك التنمية المختزَلة وتوسيع دائرة اللااستقلال، ويكون ذلك باستبعاد القيم التاريخية والحضارية التي يحرسها العامة، التي حاربت الاستعمار نفسه، وتعاملت مع الاستعمار على أنه يشكِّل عائقاً أمام التنمية المركَّبة، لا سيما أن التركيب الإنساني-الرموز والنخبة والعامة- كان سبباً في إخراج الاستعمار عبر القتال المرصوص. إن الاختزال هو هاجس الإرث الاستعماري في ألا يتكرَّر التركيب الإنساني، فيكشف خفاياه وأسراره في عملية التنمية المختزَلة عبر السلطة والنخبة، الشيء والمعرفة.

من خلال المربَّع السيميائي، أيضاً، نلفي وضعية (التنمية المختزَلة) التي بها السلطة والنخبة؛ إذ تعبر عن القلَّة في ظل كثرة الإرث الاستعماري من شيء ومعرفة، ووضعية (لا تنمية مركَّبة) أو لا لقيم العامة، فهي كثرة قد تميل إليها السلطة والنخبة؛ ما قد يزيح الإرث الاستعماري. كل هذا يكشف عن خبايا الإرث الاستعماري وتعامله بالقيم والتشكيك في دورها الإنمائي عبر تخدير وعي السلطة بالحضور القوي للشيء الجاهز والمجهَّز، وتخدير وعي النخبة عبر المعرفة الموصولة بلغة الإرث الاستعماري. إن في ظل استبعاد القيم تكون التنمية كالمعلَّقة بين (مختزَلة) و(لا مركَّبة). ومن ثم، فإن وضعية (لا تنمية مركَّبة) تكشف عن نوايا الإرث الاستعماري تجاه العامة، وما تحمله من قيم. إن الشيء والمعرفة خاليان من الحرية، ففي جاهزيتهما حرمان من القيم التاريخية والحضارية واستبعادها من عملية التنمية، لأن الإرث الاستعماري يرى أن أي تقارب من السلطة والنخبة مع العامة هو تقارب مع القيم؛ ما قد يفضي إلى تنمية مركَّبة. وهذا ليس في مصلحة الإرث الاستعماري المعروف بقمع الحريات وتوسيع دائرة الحرمان. إذ

من المفترَض أن الشيء يقلِّص من الحرمان، بينما المعرفة تنتصر للحريات، ولكن بدا العكس واضحاً، تترجمه التنمية المختزَلة التي تقوم على إذلال الروح ومصادرة خيارات العامة وحرياتها في توظيف قيمها التاريخية والحضارية في مسيرة التنمية. ومن ثم، فإنه حسب المربَّع السيميائي يظهر أن وضعية (لا تنمية مختزَلة) تعبِّر عن التقارب بين الإرث الاستعماري والسلطة والنخبة، فهم يصنعون تنمية مركَّبة على طريقتهم الجاهزة، بهدف استبعاد القيم وتغييب العامة. كما بدت وضعية (لا تنمية مختزَلة) مقموعة وغير مركَّبة للإبقاء على ثنائية التنمية المركَّبة والتنمية المختزَلة قائمة من غير حل. ومن ثم، فإن وضعية (لا تنمية مختزَلة) تشير إلى أن العامة تفتقد إلى الشيء الذي لدى السلطة، كما تفتقر إلى المعرفة التي لدى النخبة؛ لأن قيمها تتناقض مع الإرث الاستعماري؛ ما يزيد من هوة [لا اختزال] أو التركيب غير المتجانس بين السلطة والنخبة والإرث الاستعماري، فلا يحدث تقارب مع العامة، لا سيما "أن التغريب النخبوي اقتصر نشاطه في فعل الممارسة على تكرار النص الأوربي ومحاولة إسقاطه بالقوة على مجتمع لا صلة له بتلك الأفكار[...] لكن الذي حصل أن أفكار النخب التغريبية سقطت على محك الواقع؛ لأن أساسها الواقعي ليس تاريخياً ولم يأت من تاريخ المنطقة."[(1)] والشيء نفسه ينطبق على النص الإسلامي الذي انطلق من الفكر، ولم يراع الواقع.

علاوة على أن الشيء والمعرفة بوصفهما إرثين جاهزين فإنهما لا يسهمان في تنمية العامة؛ لأن العامة بوصفها كثرة لا يضيف لها الشيء والمعرفة الكثير، فقد صمَّمها الاستعمار لتثبيط همم الأمم المستعمَرة حتى تظل مختزَلة. إن الإرث الاستعماري في شخوصه المتمثلة بالسلطة والنخبة، وفي وسائله المدسوسة في الشيء والمعرفة، هو مسيرة مستديمة من اللااستقرار ومصادرة الحريات وتوسيع دائرة الحرمان وإلغاء الآخر الرافض، والتشكيك في قيمه. وعليه، فإن التنمية المختزَلة تتناقض مع الاستقلال والحرية. إن الاستعمار يرفض استقلال الأرض، بينما أول الاستقلال

---

(1) نويهض، وليد. **النخبة ضد الأهل**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، (1415هـ/1994م)، ص108-109.

وصاية الإنسان على أرضه. أما الإرث الاستعماري فيقمع حرية الإنسان؛ إذ إن أول الحرية توظيف القيم في عملية التنمية. وعطفاً على ذلك، يقف الاستعمار وإرثه ضد خيارات الإنسان والقيم معاً في موقفهما من الشيء والمعرفة.

إذن، وضعية (لا تنمية مختزلة) كما ارتسمت في المربَّع السيميائي، تستدعي فك الارتباط بين السلطة والنخبة، وبين الإرث الاستعماري بإعادة النظر في الشيء والمعرفة وتوعية العامة؛ وكل ذلك يفترَض أن يتم عبر القيم.

سيميائياً، التنمية المركَّبة تفضي إلى الاستقلال، ولكن كلما انحدرت إلى الاختزال أدى ذلك إلى الاستعمار، حتى لو تركَّبت السلطة والنخبة بالشيء والمعرفة العالقين بالإرث الاستعماري، فهو تركيب من حيث الهامش القليل من الحرية (السلطة والنخبة/قلَّة)، واختزال من حيث الهامش الكبير من الحرمان (العامة/كثرة)؛ إذ يوهم الإرث الاستعماري السلطة بأن التنمية هي تراكم الشيء الجاهز والمجهَّز، كما يوهم النخبة بامتلاك المعرفة غير المتراحمة مع القيم؛ إذ يشكِّل الإرث الاستعماري بديلاً عن العامة وقيمها في عملية التنمية المختزَلة. وأي حضور للإرث الاستعماري في التنمية هو حرمان نسبي للنخبة والسلطة، وحرمان شبه مطلق للعامة، نظراً إلى أن الحرمان يشكِّل مدخلاً إلى التبعية التي تجعل العامة عالقة بين الاستقلال والاستعمار.

من الجانب الأيمن؛ أي (تداخل في الإثبات) من المربَّع السيميائي، نلفي (الاستقلال) الذي من المفترَض أن تنجم عنه حرية (حرية الإنسان الذي له سلطة على الشيء والمعرفة وحضور القيم). كما يحصل الاستقلال بطرد الاستعمار؛ إذ تكون الحرية باستحضار القيم لاستبعاد الإرث الاستعماري.. حرية في أن تكون قيم العامة هي نفسها قيم السلطة والنخبة؛ قيم مزيج من حضارة وتاريخ وبيئة، بحيث لا يكون للإرث الاستعماري موطئ قدم فاسد في أرضها أو متحكِّماً في إنسانها أو مشكِّكاً في قيمها. إن استحضار القيم بوصفها طاقة بيئية تزيد في حركية التنمية المركَّبة؛ لأن الحرية تقلِّص من دائرة الحرمان، فعامة محرومة لا تفضي إلى تنمية مركَّبة حرة. ولهذا

على النخبة والسلطة أن تتقاسم الشيء والمعرفة مع العامة ولكن بمعايير قيمية؛ لأن قيم الحق لا تظلم، بل تجلب العدالة. القيم تنتصر إلى الإرث الحضاري والإنساني، وترفض وصاية الإرث الاستعماري على الشيء والمعرفة. ومن ثم، فعلى السلطة والنخبة الاختيار بين قيم العامة التاريخية والحضارية والبيئية، والإرث الاستعماري غير الحضاري وغير الإنساني. كما يفترَض أن السلطة التي تكتنز الشيء الجاهز أن توزِّعه على العامة بعدالة، كما وأن على النخبة التي تكتم المعرفة تعممها على العامة. إن العامة في الغالب ترفض الشيء المجهَّز صنيعة الإرث الاستعماري، كما تمقت المعرفة العالقة بالإرث الاستعماري في لغته وثقافته. إن التنمية التي تشارك فيها العامة يفترَض أن تكون بعدم حرمانها من التعليم والرعاية الصحية وغيرها من الحريات التي فصَّل فيها أمارتيا صن، حتى يتسنى لها أن تتجه نحو تلبية احتياجات المجتمع سياسياً وثقافياً واقتصادياً.

بالنسبة إلى الجانب الأيسر من المربَّع السيميائي (الاستعمار/الحرمان)، نلفي إسهام النخبة والسلطة في حرمان العامة من تحصيل مكاسب شخصية من الإرث الاستعماري، تزيد من استعمار العامة وحرمانها، ويكون ذلك بترسيخ الشيء الجاهز والمجهَّز، وتفعيل المعرفة التي تتناقض مع قيم الاستقلال من لغة وهوية وحضارة وتعليم، فيمنعان تحرير طاقات العامة. وإن الهدف من الشيء الجاهز هو تحقيق الربح وتحصيل المكانة التي تؤدي إلى تمزيق بساط السيادة، المكانة للسلطة على حساب النخبة والعامة، والسيادة للإرث الاستعماري، وتحصيل الحظوة للنخبة على حساب القيم مقابل السطوة للغة الإرث الاستعماري. إن الإرث الاستعماري العالق بـ: (الشيء) و(المعرفة) بات يشكَّل مصدر الفساد في السلطة والنخبة، ويجلب الحرمان للعامة، والحصيلة هي استعمار مستديم.

كما يعد الشيء والمعرفة من مسالك القابلية للاستعمار لدى السلطة والنخبة. والحرمان هو مسلك أيضاً للقابلية للاستعمار لدى العامة، وهي تصبو غريزياً إلى

تحصيل ما حصلت عليه السلطة والنخبة؛ بينما كلهم يدورون في فلك الاستعمار، فكلما كثر الشيء الجاهز كثر الاحتيال واتسعت دائرة الحرمان، لا سيما أن التفاوت زاد مع بزوغ فجر التنمية؛ إذ إن المعرفة في إرثها الاستعماري تفرز نخبة سجينة العقل الأحمق الذي يتحالف مع الفعل الطائش للسلطة، بهدف اختزال العامة وحرمانها من حقوقها والتشكيك في قيمها؛ إذ تكاد تشكِّل مسالك مرنة للقابلية للاستعمار، عقل أحمق وفعل طائش وقيم حبيسة الحماقة والطيش، تبقي العامة في سذاجتها محرومة من الوعي والمسؤولية، وهذا ما يرضاه الاستعمار ويتضخم به إرثه كما هو حاصل في الواقع العربي والإسلامي. أما إذا لم يحضر الإرث الاستعماري في عملية إعادة البناء، أو لم يكن له وجود من البداية، فإن الأمور تنفذ بنحو ناجح كما سنرى مع التجربة الإنمائية اليابانية.

الفصل الخامس:

عناصر التنمية اليابانية المركَّبة
الدولة والإنسان والأرض والوقت

"إنه لكي تعيش خارج المجتمع ينبغي أن تكون إما حيواناً أو إلهاً".
[أرسطو]
"لقد أصبح المجتمع الياباني في خلال المرحلة من 1868 إلى سنة 1905 كخلية النحل، كل نحلة تعمل لمصلحة عامة في إطار فكرة عامة، بينما نحن كنا ممزقين."[1]
[مالك بن نبي]

نبسط في هذا الفصل عناصر المعادلة الحضارية: الإنسان والأرض والوقت، كما تواضع عليها مالك بن نبي، وارتسمها طريقاً حضارياً يبساً للانتقال من منطقة التخلف إلى منطقة التنمية. كما نختار اليابان مثالاً نموذجياً لهذا الانتقال الدينامي غير الرخو، مقايسة بمدى استنطاق اليابان لأوضوعات المعادلة الحضارية وترجمتها إلى علامات بها تهتدي، وقفت هي الأخرى على إضافات بدَّعت واقع المعادلة الحضارية وأغنته، وبصَّرت الرؤية أمام تصور مستقبل أفضل وأبلجته.

لا ينصرف اهتمامنا إلى تفحيص الأنموذج الإنمائي الياباني داخل العناصر الحضارية الثلاثة الآنفة الذكر؛ إذ لا يعنينا تمحيص نجاح التجربة في مختبر الفكرة، وإنما نتقصَّد من ذلك امتحان هذه العناصر الحضارية داخل الأنموذج الياباني، ونتنجَّز اختبار نضج الفكرة في حقل التجربة. وإذ نتشوَّف إلى رؤية اليابان بوصفها مناظر حية في مكنتها أن تنبض حيوية بهذه العناصر الرية، فعسى أن نستكشف أن العناصر الحضارية قد استحالت بالفعل مناظر حضارية أيضاً؛ ولعلنا نقف عليها وقد ترجمت

(1) بن نبي، **تأملات**، مرجع سابق، ص165.

إلى واقعات تُشاهَد وإفادات تُناشَد. وكما أن للنبض حياة، فإن لهذه العناصر ولا شك مناظر، وإلا لمَ اجتهد بن نبي جهده وراهن عليها في مشروعه الحضاري؟ وأنَّى له أن يحسبها بالمنطق إن لم يحصها بالمطلق؟ إذ إن كل شيء يتنزَّل إلى الواقع يضحى نسبياً، يتطلَّع إلى ما هو أقرب إلى المطلقات، ويمسي بحاجة إلى منطق ينطق بالإنجازات؛ وهذا هو حال العمل المستديم ومآل الفعل المستقيم.

ومن ثم، ترانا نتساءل، من غير التشكيك في نسقها ومنطقها، أو إعمال التفكيك من غير تركيب: هل هذه العناصر الإنمائية الثلاثة أمكنها بمفردها أن تُنجِز تنمية وتنشد حضارة؟ لماذا رفع ميجي شعار الحضارة والتنوير بعد انقطاع الإقطاع؟ ألم تكن هناك علامات تخبر عن جنين حضاري يطل من رحم عصر توكوغاوا الإقطاعي؟ وهل لنا أن ننعت هذه الفترة المعتزَلة بالتنمية المتبدِّية (=التنمية المختزَلة) محاكاةً لمصطلح (العمران البدوي) على نحو ما عاينه ابن خلدون؟

تعترض سبيلنا أسئلة أخرى يتوجب علينا تقديم إجابة عنها، ومن أهمها:

- هل وقف اليابانيون على المعادلة الحضارية في فترة العزلة؟
- هل اقتدر اليابانبون على فك العناصر الحضارية وتحويلها إلى علامات بها تهتدي العزلة؟
- هل العناصر الحضارية التي تشكَّلت معالمها في فترة العزلة كانت كافية لتشكيل تنمية متحضِّرة؟
- هل هناك حلقة مفقودة داخل هذه العناصر الحضارية كانت فيما بعد سبباً في نجاح الانفتاح، وتخطي مرحلته الحرجة من غير تحصيل الفشل؟

أولاً: فاعلية الإقطاع الـ: توكوغاوي (=التنمية المتبدِّية)

لتقريب المشهد التاريخي وتوضيحه، نعمد إجرائياً إلى عمل مقياسة بين الجاهلية العربية والعزلة اليابانية. وكما هو معلوم، فإن الجاهلية العربية اشتهرت بالثراء المادي على الأقل لدى الأسياد والفرسان، كما تخللها إثراء ثقافي شكَّل مصدراً للإلهام العربي والإسلامي على حد سواء. من جهة أخرى شهدت اليابان في عزلتها ثراءً مادياً حازه سادة الإقطاع والمحاربون، إلى جانب الإثراء الثقافي الذي تجلَّى في الآداب والتصاوير والخط والفنون الجميلة؛ إذ لا يزال هذا التنوع الثقافي والإبداعي يلهم اليابانيين المعاصرين، ويحرِّضهم على الإبداع من داخل هذه الفترة التي بجست تراثاً يابانياً ليس من السهل تكراره.

لقد أرسى نظام توكوغاوا[1] tokugawa (1603-1867م) سياسة العزلة، وقد تجلَّت كما اتفق من خلال المقياسة الإجرائية؛ إذ تبيَّن أن العزلة اليابانية كانت فترة مادية خصبة علاوة على أنها كانت فترة معنوية ملهمة. فلم تكن مرحلة ارتسمت فيها قطيعة مع ما كان يجود به الإنسان الياباني من عطاء بيولوجي غير محدود، وفعل اجتماعي متواضع المردود، بل ابتذرت هذه العزلة بذرة الحضارة التي نضجت في الحقل المخصص لها وأثمرت. فما كان للعزلة أن تثمر لولا نضوج الإنسان الذي انفتح على الأرض وأفاد من الوقت، ما قد يشير إلى أن العزلة كانت تتنفَّس من داخل عناصر الحضارة التي حوَّلت السلبيات السريعة -التي تقع في وهدتها أية عزلة- إلى إيجابيات بطيئة تترقَّب تحولاً دينامياً داخل هذه العناصر نفسها. لا سيما أن يابان العزلة تمحورت حول الأشياء باعتبار الأرض ومشتقاتها شيئاً، فتحول من كان يخدم الأرض إلى شيء هو الآخر. ولهذا فإن الإنسان عندما يعتزل يضع الأشياء في أولويات مقاصده من العزلة، وفي غياب الأشياء تتحوَّل العزلة إلى انتحار لكل ما يحيط به من أفكار. ففي

(1) توكوغاوا إياسو (1543-1616م) هو مؤسس سلالة الـ: توكوغاوا التي حكمت اليابان لمدة تناهز الثلاثمائة عام. كما أنه أحد القادة الثلاثة الذين أسهموا في توحيد الأرض اليابانية.

العزلة الشيئية تضحى الأفكار شيئية أيضاً، ولكن الخطر يكون عندما يتحوَّل الإنسان إلى (شيء)، وهذا هو خطر العزلة الأكيد.

لم يتحوَّل الإنسان الياباني المنعزل إلى شيء، ما لم يفض بالعزلة اليابانية إلى استبعاد الإنسان. إن مصطلح العزلة sakuku (1638-1858م)، أطلقه الأوربيون على اليابان في القرن التاسع عشر، وأرادوا به تشويه صورة اليابان، على الرغم من أن اليابان في عصر توكوغاوا، وتحديداً في القرن السابع عشر كانت قد اعتزلت، لكن ليس كما تصوره الأوربيون بأنه الانغلاق على الآخر؛ إذ لم تكن هناك دورات تدريبية لإغلاق البلاد، ولكن "شرعت مجالس الـ: باكوفو[1]bakufu باتخاذ قرارات سنة 1690م أعدتها سياسة واعية تمثلت في إيقاف العلاقات السياسية مع الخارج، وفرض قيود على تصدير الأسلحة، ومنع دخول المسيحية إلى اليابان، وحظر سفر اليابانيين إلى الخارج إلا بموافقة أمنية."[2] وهذه سياسة نحسب أنها كانت واعية هدفت إلى تحصيل الاستقرار في المدى القريب، ولم يكن في هذه القرارات نوايا للعزلة التي تفهم عادة بأنها الانطواء على الذات؛ وإنما كانت هناك تهديدات داخلية وخارجية كشفت لقادة اليابان بأنها لا تتجه في مصلحة حصول التنمية التي تشترط السلم والأمن والتخطيط. فهي عزلة، إن اعتزلت بإرادتها، فقد استبعدت النصف الآخر من التنمية عندما حظرت التعامل مع ما كانت تراه عدواً لها في الجزء الخطير والأهم من العالم (أو محور الشر كما كان يعتقد قادة اليابان)، في الوقت الذي كانت فيه هذه العزلة تتجه إلى تنمية الجزء المهم من العالم الذي هو اليابان نفسها (أو محور السلام مع نفسها وغيرها) كما يعتقد اليابانيون، وعلى نحو ما تبسطه الأساطير؛ إذ إن الإنسان الإمبراطور هو سليل الآلهة، والأرض أو الجزر هي الآلهة وأحفادها، والوقت هي الشمس نفسها التي أول

---

(1) باكوفو نظام سياسي إقطاعي أنشأه توكوغاوا، وكان يديره شوغون القائد العام للجيش الإمبراطوري في عصر توكوغاوا.

(2)Toby, Ronal P. *State and Diplomacy in Early Modern Japan*: *Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*. Stanford: Stanford University Press, 1991, pp. 11-12.

ما تظهر تشرق على اليابانيين فيسارعون غيرهم في الزمن ويسبقونهم.

لقد جعلت العزلة اليابانية من الإنسان والأرض والوقت طرفاً شريكاً، انفتح على معطيات العزلة وترجمها إلى فرضيات استحالت حقائق ووقائع بفعل التضحيات، لا سيما أن الانغلاق في اليابان كان يهدف إلى دعم الاستقرار؛ إذ إن معظم الفئات التي تضرَّرت من الحروب الداخلية كانت تتطلَّع إلى هذا الفعل الحسن. لقد أتت العزلة في وقتها المناسب، والعناصر الحضارية استجابت لهذا التحدي، الذي سبق مشروعها الحضاري أفكار توينبي حول (التحدي والاستجابة)، وفكرة شبنجلر حول (العامل العنصري)؛ إذ تعدّ اليابان شعبها يتميز عن شعوب العالم، كما عدَّت (العامل الاقتصادي) أصل العناصر الحضارية قبل أن يروِّج له ماركس. وما يجعل هذا السبق التاريخي والفطنة الحضارية دلالة على النضج الحضاري، هو أن فترة العزلة وقفت على أن الفكرة الدينية المتمثلة بالقوانين الكونفوشيوسية وعدتها الأساس في إحداث التغيير الاجتماعي وإنجاحه، وفقاً لما كان ينشده نظام توكوغاوا لتحصيل الاستقرار. وبالفعل أسهمت الفكرة الدينية في الإبقاء على العزلة نابضة بالحيوية، وهذا النبض هو الكوَّة التي أطل منها اليابانيون على الآخر.

لا شكَّ في أن للعزلة سلبيات قاتلة للأفكار وغادرة بالقيم، لكن نجزم أن العزلة اليابانية ظلَّت وفية للقيم الحضارية الثلاث: الإنسان، والأرض، والزمن. فداخل هذه القيم تتشكَّل الحضارة، وتحافظ العزلة -أية عزلة- على استمرار توازنها الإنمائي، لا سيما إذا ما وفَّرت هذه العزلةُ الاستقرارَ السياسي، الذي في غيابه يتعذَّر تحصيل النمو الاقتصادي، فلا نمو من غير استقرار، وإنْ لبس هذا الاستقرار لبوساً قمعياً في تلك الفترة تحسُّبا لتقلُّب المناخ السياسي. إن هذا القمع لم يكن على أشده؛ لأن هذا الإنسان استسلم للأرض وشغل الوقت حيزاً كبيراً في حياته. ومن ثم، لم يكن هناك مجال لتوسيع دائرة القمع؛ لأن الوفاء والاحترام شكلان من أشكال الحضارة، ولا يلتقيان مع سياسة القمع إلا في حالات استثنائية شاذَّة؛ إذ من رحم الإقطاع الياباني خرجت الرحمة والتنمية والفعل الإنساني.

كما وأنه بفضل الوفاء والحرص ظلَّت الأمور في اليابان تسير في الاتجاه الإنمائي الحضاري، وذلك على الرغم من الزخم الإقطاعي الذي اتَّسمت به تلك الفترة. إن الإقطاع ظلَّ يحافظ على جانب لا بأس به من البعد الإنساني؛ لأن الوفاء والحرص ظلاً يضربان على الوتر الإنمائي، وذلك على الرغم من أن العزلة استمرت تتعامل بالإنسان بوصفه عروسة خشبية متحرِّكة تتحكَّم فيها الأبنية، فلا تمتلك حريتها -إذا جاز لنا محاكاة تعبير لوي ألتوسير- لا سيما أن فترة العزلة كان فيها الشيء غير الكثير من القيد وضيق الخطو، فرضت بناها الإقطاعية لصالح تنمية الأرض التي تستدعي مضاعفة الوقت من غير قوانين ومؤسسات تحفظ للإنسان حقوقه، وتضعه في الاتجاه الحضاري السليم. وفي غياب هذه الحرية ما من شك في أن التنمية تتوقف في منتصف الطريق كما سنرى.

وتأسيساً على ما سبق، سنعالج هذه الفترة الإقطاعية من داخل الترسيمة الحضارية: الإنسان، والأرض، والوقت؛ وهي لا شكَّ غاية ما يراه الإنسان، وهو يقبع في عزلته، ويسبح في وحدته. فعندما "يعتزل الإنسان وحيداً، ينتابه شعور بالفراغ الكوني؛ لكن طريقته في ملء الفراغ؛ هي التي تحدِّد طُرُزَ ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية منها والخارجية لوظيفته التاريخية."[1] ومثل هذه المحددات هي ما عنَّى للعزلة اليابانية استثمارها في مسيرتها الطويلة، لا سيما أن ثلاثيتها البشرية والمادية والوجودية كانت وسيلتها لبلوغ غايتها التي تجلَّت في تحصيل الاستقرار والاكتفاء الذاتي.

1- الإنسان:

الإنسان الياباني بطبعه معزول جغرافياً ونفسياً، فهو من حيث الجغرافيا لا تحيط به إلا المياه التي تزخر بالحياة، ومن حيث الوضع النفسي فإنه يعد نفسه نسيج وحده ولا أحد غيره. ومن ثم، فإن العزلة التي كانت سياسية هذه المرة لم تؤثر بشكل مقلق في حياته الاقتصادية، علاوة على أنه إنسان يوصف بالهدوء الذي هو أعلى درجات القيم في اليابان إلى جانب قيم: الصبر، والتحمل، والروية في الحكم على الأشياء،

(1) بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص17.

وتمييز رديء الأفكار من جيدها بفضل بذل الجهد الذي إنْ حصل بمعزل عن القيم الأخرى لا يقف على استكناه الأفكار والأشياء في عملية البناء؛ إذ إن بذل الجهد هو الذي يجعل هذه الأفكار والأشياء تكشف عن الكثير من سلبياتها في أثناء تكثيف النظر والعمل، فيكون من اليسر استجلاب إيجابياتها وطرد سلبياتها؛ إذ كل هذه الخصائص الإيجابية أسهمت في إضاءة الجانب المظلم من العزلة.

إن سر تفوق الإنسان الياباني وتميزه أيضاً، يكمن في بذل الجهد بمعايير عملية تجعل صاحبها أبلغ ذكاء في التعامل مع الأفكار، وأكثر مهارة في تطويع الأشياء وتطويرها. لقد تجلَّى ذكاء الإنسان الياباني في التعامل بالاقتباسات الصينية وأهمها النصوص الكونفوشوسية، فأخذ اليابانيون الأفكار من اليابان وتركوا للصين أسماءها ومصطلحاتها. فاليابانيون كانوا أقل تبعية إلى الصين مقارنة بدول أخرى مثل كوريا وفيتنام التي تعاطت مع التراث الصيني من غير فرز، بل غلب عليها التحيز، ومع ذلك "وعلى الرغم من أن اليابانيين كانوا يدرسون المؤسسات الصينية في جميع الفترات، فإنهم لم يستوردوا الأسماء والمصطلحات؛ بل لعلهم اكتفوا بالأفكار التي كانت تلك المؤسسات تعكسها [...] بقي اليابانيون، على هذا الصعيد، أقل عبودية بما لا يقاس، من نظرائهم في دول آسيا الشرقية."[1]

هذا التمييز بين الشكل والمضمون ليس أمراً هيِّناً يتقن فعله كل إنسان؛ إذ نرى مثله قد حدث من قبل في عصر التنوير الأوربي في وقوفه على الإبداعات العربية والإسلامية، فطبقوا عليها إجراءات الفصل كما طبقوها على الكنيسة والدولة، المعرفة والقيم، الإنسان والأخلاق؛ إذ كانت هذه التحولات تحصل في فترات غير متباعدة في أوربا التي تحيَّزت للفصل، واليابان التي تميَّزت بالوصل. ومن ثم، فقد حمل الإنسان الياباني لواء التنوير من غير أن تقف النصوص الصينية عائقاً أمام التقدم والبحث عن

---

(1) كانغ، ديفيد. سي. "الحضارة وتشكل الدولة في الصين"، في: **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين، ترجمة: فاضل جتكر، سلسلة عالم المعرفة (385)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012م، ص74.

عالم أفضل، وذلك من منطلق أن الصين ليست أفضل العوالم كما كان يعتقد الإنسان الياباني؛ ولعل هذا يعد أول الإنجاز وهو أن ينجو الإنسان من التبعية للآخر وهو بحاجة إليه. علاوة على أن النخبة اليابانية التي لم تتدخل في القرارات السياسية والعسكرية في فترة العزلة، قد أسهمت في هذا الفصل بين الأفكار الصينية العملية المنتجة، والمصطلحات والأسماء التي هي حبيسة بيئتها؛ إذ إن استيرادها عُدَّ تخلُّفاً للبيئة اليابانية واستهانة بالعقل الياباني، فوقفت النخبة اليابانية تشتغل متحررة من عقدة الآخر، ومثل هذا الفعل الاحترازي لا يزال يلازمها إلى الآن.

لقد كان هناك حس حضاري لدى النخبة اليابانية في التفريق بين الداخل في شكل أفكار قابلة للنقد والمراجعة والإضافة والإفادة، والدخيل في شكل أسماء ومصطلحات غير قابلة للتحوير والتدوير. ومثل هذا الحس الحضاري هو مبعث كل تنمية أمكنها التفوق على المستفاد منه؛ ففي الوقت الذي كانت فيه الصين غارقة في الفنون والآداب كان اليابانيون عاكفين على إبداعات مستقبلية وابتكارات علمية؛ إذ توجَّهت النخبة اليابانية إلى تعلُّم اللغة الهولندية على امتداد مائة عام ويزيد، على نحو ما يستذكر فوكوزاوا يوكيتشي الأب الروحي للنهضة اليابانية، بحيث "كان على الراغبين في دراسة علم المدفعية القيام بذلك وفقاً لنهج الهولنديين، الذين كانوا الأوربيين الوحيدين الذين سمح لهم بالتفاعل مع اليابان بعد القرن السابع عشر."[1] ومن منطلق أن مدينة نكازاكي التاريخية في فترة العزلة كانت تمثل المنفذ الوحيد الذي تطل عليه اليابان على العالم الخارجي؛ فإن العزلة كان فيها شيء من الحضارة، فهي لم تجر قطيعة تامة مع العالم الخارجي.

كما وقد تميز الإنسان الياباني في فترة العزلة بفاعلية عالية في التعاطي مع إفرازات العالم الخارجي العلمية والمعرفية عبر استنساخ المؤلفات الهولندية بدافع التطبيق، فضلاً عن تعلم اللغة الإنجليزية في عالم معزول لم يكن يهتم إلا بأمور عسكرية وسياسية. ومع

(1) يوكيتشي، فوكوزاوا. **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، ترجمة: كامل يوسف حسين، أبو ظبي: المجمع الثقافي، (1422هـ/2001م)، ص53.

هذا كانت النخبة اليابانية وبفعل الحدس المعرفي والعلمي تساير الثورة العلمية العالمية، وتتشوَّف إلى التقاطع معها في أمور مشتركة لا مفر منها. ما يعني أنه كانت هناك عزلة جغرافية وليس معرفية؛ لأن المعرفة ظلت تحقق انتصارات صامتة؛ إذ كانت علاقة اليابان بالصين علاقة "ثقافية واقتصادية أكثر، وسياسية أقل، وعسكرية معدومة بالمطلق، إضافة إلى أن العلاقة الثقافية كانت مع الأدب الصيني، لا مع الصين."[(1)]

إن أهم شيء في فترة العزلة هو ذلك البعد الحضاري في المعركة الذي كان أمل النخبة في الانتصار على البداوة السياسية والعسكرية في اللحظة المناسبة. إن من العلامات التي تشير إلى أن الإنسان الياباني كان فيه شيء من الحضارة هو أنه لم يكن منفصلاً عن مجتمعه، وكان فاعلاً إلى درجة أن من عايش تلك الفترة لم يكن يلحظ تمييزاً مفتعلاً بين النخبة والناس العاديين في ملامحهم وملابسهم وحياتهم العامة. وإنْ كانت النخبة قد سكنت المعابد وتخرجت فيها، فإن الناس العاديين عبدوا الأرض واستوثقوا منها، إلا أن الأرض كانت بمثابة الشيء الجامع الذي تذوب فيه كل الفوارق والطبقات لا سيما بين النخبة والفلاحين من العامة.

شكَّل هذا التفاعل والتلاحم أولى مداخل الحضارة؛ إذ التحضر هو "أن يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة؛"[(2)] أي في أمة مجموعها السلطة والنخبة والعامة؛ إذ ليس من السهل، كما أسلفنا، أن يتحرر الإنسان من الآخر وهو بحاجة إليه، وليس من السهل أيضاً أن يعيش الإنسان في جماعة بينما هو في غنى عنها بعلومه ومعارفه ومناصبه، كما هو الشأن مع نخبة اليابان. ولعل هذا التناسق بين النخبة والفلاحين ستكون له فوائده في عملية البناء، وتضفي عليه معنى؛ لأن النسق يخلق جوّاً من التفاؤل لدى الناس العاديين على الرغم من المشكلات التي تواجههم، ويمنح الفرصة للأجيال القادمة بأن تكون على قدر كبير من المعرفة والعلم جراء هذا الاحتكاك،

(1) كانغ، "الحضارة وتشكل الدولة في الصين"، مرجع سابق، ص159.

(2) بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مرجع سابق، ص94.

فيسـيرون في خطـى النخبـة، وهـذا أيضـاً فعـل حضـاري مهـم؛ حيـث "إن أول الأبـواب إلى الحضارة أن نواجه المشكلات مستبشرين لا متشائمين."[1] ومثل هذا التفاؤل اللامحدود حـدا بـ: فوكوزاوا إلى القول عن تحصيل العلم العصامي في فترة العزلـة: "كنـا نكـدح في الاشـتغال على نصوص أجنبية صعبة دون غرض واضح، غير أنـه إذا قـدر لأحـد أن يطلـع عـلى دخيلـة أنفسنا لوجد أن هناك لذة خفية كانت مصدر عزاء لنا."[2]

ما فتئ الإنسان الياباني يتغلَّـب عـلى عزلتـه بأفكـاره وقيمـه، فـالعيش في جماعـة ومواجهـة المشكلات بتفاؤل ممزوج بالفرح الروحي الذي لا يقر المستحيل أو يستقر لديه، قد تتفتَّـق عـنهما الحلول الكبرى التي تضع آليات الحضارة. إن العيش في أمة -أو التفكير في قضايا الأمة- هـو الـذي أدى بـ: فوكوزاوا، وهو يتحدث باسم النخبة أيضاً، إلى الاعتراف قـائلاً: "لم يكـن نجـاحي راجعـاً إلى قدرتي، وإنما كـان سـببه الـعصر الـذي جئـت لأكـون في خدمتـه."[3] أمـا عـن التفـاؤل الـذي قهـر مستحيلات العزلة فيصف فوكوزاوا الجرأة العظيمة للشعب اليابـاني، قـائلاً: "في عـام 1816 أصبح علم الملاحة مفهوماً بصورة كافية بحيث يمكن الإبحار بسفينة عبر المحيط الهادي، وهو مـا يعنـي أنه بعد سبع سنوات من مشاهدة أول سفينة بخارية، وبعد خمس سـنوات فقـط مـن الممارسـة، قام الشعب الياباني بـأول عبـور للمحـيط الهـادي، دون مسـاعدة مـن خـبراء أجانـب وأعتقـد أن بمقدورنا، من غير تفاخر في غير موضعه، أن نتباهى أمام العالم بهذه الشجاعة والمهارة."[4]

نـذهب إلى القـول: إن الـتعلم المتفائـل كـان السر في أن الإنسـان اليابـاني حـافظ عـلى معهوده الحضاري، على الرغم من عزلته عـن الحضـارات الكـبرى؛ لأن التعلـيم فعـل حضـاري تفطَّنــت لــه اليابــان في فــترة مبكِّــرة لم تقــف العزلــة عائقــاً أمامــه. إن التعلــيم فعــل

---

(1) بن نبي، **تأملات**، مرجع سابق، ص30.

(2) يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، مرجع سابق، ص125.

(3) المرجع السابق، ص287.

(4) المرجع السابق، ص145.

حضاري، يستجلب العلم والتكنولوجيا، على نحو ما يستخلص ابن خلدون: "الحضارة هي سر الله في حصول العلم والصنائع."[1] وما ذلك إلا لأن الفعل الحضاري (اقرأ) يتضمن بداخله نجاح استخلاف الإنسان في الأرض. لقد كانت اليابان في فترة العزلة "تستورد ألف كتاب صيني في السنة."[2] وكان الطلاب يستنسخون هذه الكتب وغيرها ويوزعونها على الصفوف الدراسية. أما عن كتاب ضخم في الفيزياء مشهور ونادر باللغة الهولندية عن الكهرباء تتصدره إيضاحات لخلية كهربية، فقد قامت مجموعة من طلاب المعبد بالسهر على استنساخه بشكل يتناوبون عليه ليلاً ونهاراً وهم يسابقون الوقت. يقول فوكوزاوا عن أهمية هذا الكتاب المعار المستنسخ: "لست أتردد في القول: إن زملائي الطلاب قد أصبحوا الرجال الأكثر اطلاعاً على العلم الجديد في اليابان بإسرها، وإني لأجرؤ على القول بأنني مدين لنسخة هذا الكتاب بالكثير من المعرفة التي مكَّنتني من أن أتفهم شيئاً من الصناعة الكهربائية اليوم."[3] وهذا يعني أن اليابانيين تعلموا اللغات الهولندية والإنجليزية لنقل العلوم والمعارف، بينما ظل لسانهم يابانياً وقلمهم يابانياً وتفكيرهم يابانياً؛ وهذه كلها أفعال حضارية انتشلت العزلة من المسار غير الحضاري التي تقع فيه أية عزلة. لقد توحَّدت النخبة اليابانية مع العامة في مسائل العلم والمعرفة، إذ كان "يجب على العلماء أن يعلموا العامة ويبلغونهم أمر العلم [...] وما دام العلم يستند إلى الدعم الشعبي، فإنه يستفيد عندما يكون لدى العامة فهم جيد له، ومن ثم يعاني العلم عندما تحيط به حوائط من الجهل بأمره."[4]

ليس الحضارة أن يكون الإنسان مثل الآخر؛ ولكن أن يكون هو آخر بالنسبة للآخر، له حضوره الحضاري المشترك المتمثل بالوسائل دون غيرها. لقد قلَّد اليابانيون الوسائل التي هي من معطيات العلم ومتطلبات العصر، ولكن لم يقلدوا الحاجات

---

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج2، ص545.

(2) كانغ، "الحضارة وتشكل الدولة في الصين،" مرجع سابق، ص165.

(3) يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، مرجع سابق، ص124.

(4) رزنيك، **أخلاقيات العلم: مدخل**، مرجع سابق، ص98.

التـي هـي مـن ضرورات البيئـة والثقافـة والتـاريخ؛ فلكـل بلـد حاجاتـه في إطـار تطلعاتـه الحضارية. إن الفعل الحضاري ثابت في الإنسان حتى لو كان عاجزاً عن التطبيق كـما حصـل في فترة العزلة؛ لأن هذا الفعل هو الذي يخلق في الإنسان أهمية ما يفعل وإن لم يتضـح لـه الهدف من فعله الحضاري؛ إذ إن الفعل الحضاري لا يأتي عبثاً، وإنما هو يؤسِّس للمسـتقبل، فمن يقرأ يجد ومن يكدح ينجح ولو إلى حين. يقول فوكـوزاوا عـن هـذا الـتعلم مـن الآخـر الممتزج بالألم الذي يصـاحب الأنـا: "وباختصـار فإننـا -مـعشر الطـلاب- كنـا نـدرك الحقيقـة القائلة إننا كنا الملاك الوحيدين للمفتاح المفضي إلى معرفة الحضارة الأوربية العظيمـة. وأيـاً يكن قدر معاناتنا من الفقر، وأيـاً كـان مـدى بـؤس الملابـس التـي كنـا نرتـديها فـإن نطـاق معرفتنا وموارد ذهننا كان يتجاوز مطال أي أمير أو نبيل، فإننا كنا فخورين به، ونحن نعلـم أنه ما من أحد يعرف ما احتملناه."[1] إن الـذي احتملـه الطـلاب اليابـانيون في فـترة العزلـة العصيبة هو بذل الجهد ومضاعفة الوقـت فضـلاً عـن المضـايقات التـي كـانوا يتلقونهـا مـن الإقطاعيين بتهمة الولاء للغرب وهم ينهلون علومه ويتعلمون لغته. هذا إلى جانـب عـداوة الطلاب وعلى رأسهم فوكوزاوا للتراث الصيني؛ فمثل هذه العداوة كانت تعد بمثابة التـدخل في السياسة، ومن ثم كانت حضارة النخبة ممتزجة ببداوة الإقطاعيين.

كما لنا أنْ نتفهَّم أنَّ السادة الإقطاعيين كانوا أيضاً على قدر من المعرفة، ولكن لم تكن معرفتهم أكثر إنسانية وخطابـاتهم لم تكـن حضـارية تتطلـع إلى تنـوير الشـعب والتفوق على الآخر الذي لم يكن حاضراً في مخيلـتهم، مـا حـدا بــ: ميشـيل فوكـو إلى القول ساخراً إن ديكتـاتور اليابـان شـوغون في القـرن الثـامن عشر سـمع "عـن مـلاح إنجليزي كان يمتلك سر هذه الخطابات، استقدمه إلى قصره وأبقاه عنده حيث تلقـى منه على انفراد دروساً. لقد تعلم الحاكم الرياضيات واحتفظ بعدها بالسلطة وعـاش طاعناً في السن، أما اليابان فلم يتوفر لهـا رجـال في الرياضـيات إلا مـع حلـول القـرن

(1) يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، مرجع سابق، ص125.

19."[1] وقد هدف فوكو إلى القول: إن الاستبداد الشرقي يحتكر الخطابات المعرفية والعلمية. وقذ نحا هيغل هذا المنحى من قبل في كتاباته حول ابتكارات الصين التاريخية التي بقيت حبيسة البداوة الإقطاعية. ومع ذلك، فإن هذه البداوة كان فيها شيء من التحضُّر، لا سيما اهتمام نظام توكوغاوا بالتعليم وربطه بالقوانين الكونفوشيوسية التي تجلب الاستقرار. لقد حقَّقت اليابان بفعل العزلة نتائج كان لها تأثير في مستقبل الشخصية اليابانية، وما يزال هذا التأثير قائماً، وكانت أهم هذه النتائج: الاعتماد على الذات، وتقوية النزعة الجماعية، والتدقيق في كل ما يأتي من الخارج، فكان التقليد لتحصيل الإبداع والابتكار، ثم بناء منظومة تربوية فريدة ومتميِّزة. لقد "اعتمدت فترة توكوغاوا سياسة تربوية فريدة من نوعها تستهدف تطوير مواد أدبية وفنية عن طريق الساموراي، والسعي المنهجي لتقوية مهارات القراءة والكتابة."[2]

علاوة على ذلك، أسهمت هذه العزلة في زيادة الإنتاجية الاقتصادية، وقد جاء هذا عبر تكثيف الجهد. أيضاً تم توجيه التعليم ليتوافق مع التقسيم الطبقي، فتأسست مدارس خاصة بأبناء رجالات الإقطاع والمحاربين الساموراي، وتسمى هانكو hanko، وهي مدارس تركِّب بين التربية الأخلاقية والتربية المهنية، وتعمل على تدريس الكونفوشيوسية لأبناء المحاربين بهدف تنمية الجوانب الروحية والأخلاقية لديهم وتنمية شخصيتهم، إلى جانب تعليمهم المهارات الإدارية والحربية، وانتشرت هذه المدارس المركَّبة، فبلغت ثلاثمائة مدرسة توزَّعت في أرجاء اليابان، وكان ذلك قبل منتصف القرن التاسع عشر. أما مدارس المعابد الدينية: تراكويا terakoya، فقد كانت اختيارية ولم تشترط سنّاً معيناً للالتحاق بها.[3] كما

(1)فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، مرجع سابق، ص17.

(2)Duke, Benjamin. *The Japanese School*: *lesson for Industrial America*. London: Westport, Connecticut, 1986, p. 61.

(3)Marshal, Byron K. *Learning to Be Modern*: *Japanese Political Discourse on Education*. Oxford: Westview Press, 1994, p. 18.

اشتهرت مدارس المعابد بتدريس الحساب واللغة الصينية وفنون القتال في أنحاء اليابان، إلا أن مدارس معابد أوساكا جمعت بين اللغة الصينية والهولندية، نظراً إلى قرب أوساكا من نكازاكي التي سمح قادة اليابان للتجار الهولنديين بالرسو في مينائها. وقد برع فوكوزاوا في تعلُّم اللغات الصينية والهولندية والإنجليزية وتعليمها فيما بعد؛ إذ كانت مدارس المعابد فرصة لأبناء الفلاحين للتنصُّل من التصنيف الإقطاعي، فقد التحق بها 40% من أبناء المزارعين، وكانت مدارس المعبد تدرِّس التربية الأخلاقية والحساب والمواد الهامشية، مثل اللغات؛ فاللغات الأجنبية كانت هامشية في فترة العزلة، ولم تكن تدرُّ على أصحابها مالاً أو جاهاً.

إلى جانب مدارس المعبد التي كان بها طلاب انشغلوا بالطب والرياضيات والفيزياء وعلم المدفعية، ظهرت مدارس خاصة بأبناء الشعب تسمى جيجوكو shijuku، و"يكمن دورها في تشجيع الطلاب على إثارة الأسئلة في قضايا دينية ظلت حكراً على الطبقة المتعلمة من الساموراي."[(1)] كما أُسست مدارس خاصة في المدن الكبرى وهي لعامة الشعب، ولم يكن يسمح للبنات بدخول المدارس عدا مدارس المعبد أو المدارس الخاصة. ومن ثمَّ، "فإن نسبة المتعلمين من الذكور القادرين على القراءة والكتابة في المهارات الحسابية الأساسية، حتى منتصف القرن التاسع عشر، بلغت 45%، بينما بلغت نسبة اللائي يقرأن ويكتبن من الإناث 15% تقريباً، وهي نسب لا تقل كثيراً عن أكثر الدول الغربية تقدماً في ذلك الوقت بل تجاوزتها."[(2)]

أيضاً في فترة العزلة انتشرت ظاهرة التعليم في المخازن، وهي خاصة بالأطفال الصغار البالغين 12-13 سنة، الذين لم يكملوا تعليمهم لظروف مادية. ومعظم

(1) Simmons, Cyril. *Growing up and going to School in Japan*: *Traditional and Trends*. Philadelphia: Open University Press, 1990, p. 11.

(2) Kuroda, Kazuo, "educational Development Experience", in: *Economic and Policy Lessons from Japan to Developing Countries*. edited by: Toshihisa Toyado et al, New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 148.

هؤلاء الأطفال الذين يطلق عليهم اسم هوكونين hokonin كانوا من أبناء التجار والطبقات الوضيعة، وقد تمَّ تعليمم وتدريبهم على نظام العمل؛ لأنهم كانوا يعملون في الشركات العائلية الكبرى. وكان يفترض بهؤلاء الأطفال أن يعرفوا أساسيات الكتابة والثقافة والأخلاق والمواد العسكرية، والعمليات الحسابية، واكتساب المهارات اللازمة قبل الالتحاق بالشركة.(1)

في ظل هذه العزلة والتقسيم الطبقي تعبَّأ المجتمع ثقافياً ومعرفياً، وكان للجهد النصيب الأكبر في هذه التعبئة التربوية، فبرزت إثر ذلك حركة فكرية وثقافية كونفوشيوسية، أسهمت في تطوير التربية والتعليم. كما ظهرت لأول مرَّة بحوث ودراسات وطنية قام بها طلاب المدارس؛ إذ كان الانشغال البحثي قائماً على معرفة الأصول القومية لليابان، فازدهرت علوم التاريخ واللسان، ثم علوم الفيزياء والكيمياء والرياضيات والخرائط، وقد كان للعلماء الهولنديين دور بارز في ذلك، وهم من استثني من هذه العزلة، بحيث سمح لهم بالإقامة قريباً من ميناء نكازاكي كما أسلفنا القول.

لقد درج الإنسان الياباني على امتلاك الحس الحضاري الذي نستشفه من مسايرته لعصر التنوير الأوربي، هذا التنوير الياباني الذي كان يقوده فوكوزاوا يوكيتشي في مرحلة شبابه وإن لم تجد ثورته المعرفية طريقها في ظل حكم الشوغون. ولا شك في أن التنوير الياباني كان يعمل على الإفادة غير المباشرة من التنوير الأوربي ومن غير احتكاك منظور، فكلاهما كان في عزلة من نوع خاص، بل كان القدر يهيء اليابان وأوربا لقيادة العالم في كل المجالات الحضارية. فالأوربيون كانوا في تحول تنويري بعيدين من تدخل القوى العظمى التي افتقر لها ذلك العصر عدا البرتغاليين، وهم أوربيون انشغلوا بما وراء

---

(1) Chimoto, Akiko. "The Improvement of School Education and the Development of Personnel Management in Post-Meiji Japan," in: *The Economic Development of modern Japan, 1945-1995: From Occupation to the Bubble Economy*. edited by: Steven Tolliday, Cheltenham: Edward Elgar publishing, 2001, v2, p. 568.

المحيطات. ومن ثم، مارس الأوربيون تنويرهم بعيدين عن أنظار المحاربين. أما اليابانيون فمارسوا تنويرهم الخاص تحت ضغوطات العزلة واستراحة المحاربين وبداوة الإقطاعيين، ولكن المستقبل كان ينتظر الاثنين معاً؛ لأن الأفعال الحضارية لا تمضي قدماً ولا تأمر بأمرها ولا تضارع غيرها إلا إذا توافرت لها الدولة الإنمائية؛ وإلا ظلت أفعالاً حضارية مخلوطة بالبداوة كما هو الأمر في فترة العزلة وطغيان السياسي والعسكري على الثقافي والنخبوي؛ لأن النخبة تظل ضعيفة إذا عجزت عن قول الحقيقة وتوصيل المعرفة لأسباب قهرية وقمعية. إن النخبة التي تجترح مواقفها من الفعل الحضاري لا تتعايش بسلام ولا تنعم بتبادل الكلام مع السلطة الإقطاعية التي تمتح فعلها البدوي من الرفض والإعراض. كما وأنه لم تكن السلطة ظالمة إلى حد خراب العمران، ولكن كانت تنشد الاستقرار الذي جعل دائرة الظلم ضيقة. والنخبة كانت متفهمة ولم تكن بدوية في الإعراض المتوحش، بل كانت أقرب إلى الانقياد للسياسة، فحافظوا على العمران البدوي بما كان يحيط به من تفاؤل في ترجمته إلى عمران حضاري. في الوقت الذي كانت فيه النخبة تشرع في وتيرتها الحضارية نحو المزيد من القراءة والاستكشاف والإبداع والابتكار، بينما السلطة المتسلِّطة كانت تضعف؛ لأن النخبة كانت تقوى بفعل تحضرها ومسايرتها للعصر المتحضر من غير أن تقتبس منه مباشرة أو تشاهده.

ما من شكٍّ في أن معالم الدولة الإنمائية كانت تتشكَّل داخل هذا الصراع بين بداوة الإقطاع وحضارة النخبة. والأهم أن هذه البداوة فتحت لنفسها كوَّة حضارية ترى من خلالها الحقيقة التي تبحث عنها، ولكن كانت ترفضها في قرارة نفسها؛ "إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم؛ لأن القلم في تلك الحال خادم فقط [...] وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف؛ لأنه قد تمهد أمره ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك."[1]

---

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج1، ص257.

لقد كان الإنسان الياباني المتعلِّم حبيس السلطة الإقطاعية في بادئ أمرها؛ لأن بداوة العزلة كانت تشترط حصول التنمية من غير حرية، وهي تنمية مادية منقوصة تعتمد هي الأخرى على الأرض المنتقصة من أطرافها المتمثلة بالنخب والحرفيين والتجار؛ بينما لا تتيح للعنصر الحضاري -الذي هو الإنسان- هامشاً كبيراً من الحرية لأسباب تتعلق بالخوف من كل شيء حر، فيكثر الافتراس الذي هو صفة بدوية خالصة، ومع ذلك كان أيضاً يقوى فاعل الاحتراس من غير أذى بوصفه فعلاً حضارياً أمكنه أن يقلِّل من الافتراس الذي يصحبه أذى باعتباره فعلاً بدوياً، تصديقاً لقول ابن خلدون "فطور الدولة من أولها بداوة."[1] ولكن هذا الإنسان كان يقترب من أحوال الدولة في أواسط حياتها، بخلاف التنوير الأوربي الذي استمرت تجربته داخل دول مرهوبة الجانب في الخارج وديمقراطية في الداخل.

لقد كان الإنسان الياباني جاهزاً لخلع لباسه البدوي واستبداله باللباس المتحضِّر، وذلك في انتظار اللحظة التي تسفر عن الجديد، ومثل هذا التفاؤل هو سر استمرار اليابان. لقد ظلت النخبة اليابانية تشكِّل دور المنقذ من الموت الحضاري الذي عادة ما يصحبه القهر العسكري، سواء أكان داخلياً أم خارجياً، والذي يختزل التنمية في فئة حاكمة دون سواها؛ بينما تطور الحضارة على النحو الذي يفهمه اشفيتسر "إنما يقوم به عامةً أفراد من الناس يفكرون في المثل التي تهدف إلى تقدم المجموع، ويكيفونها مع وقائع الحياة على نحو يجعلها قادرة على التأثير الأقوى في ظروف العصر."[2] إن التحضر بخلاف البداوة هو عملية إنسانية مركَّبة تستوعب الطبقات والفوارق، وتستقطب المهارات والخوارق. وهو طريق حضاري ظلَّ يتكشَّف للإنسان الياباني يوماً بعد آخر.

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص172.

(2) اشفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1400هـ/1980م، ص20.

2- الأرض:

التراب في مفهوم مالك بن نبي هو المادة أو المواد الأولية أو الأرض التي تشكّل في الأخير شيئاً مهمّاً وفاعلاً. فاليابان لم تكن أمامها غير الأرض؛ إذ إن نظام توكوغاوا كان يعد الأرض وما عليها هي أساس استقراره واستمراره. لقد استند نظام توكوغاوا إلى القوانين الكونفوشيوسية التي تدعو إلى بذل الجهد في إطار التعاون والتكاتف لتطويع الأرض لإرادة الإنسان بهدف مضاعفة المحصول، وهي طريقة ذكية للحفاظ على الاستقرار السياسي بتفعيل التعاون الاقتصادي في إطار "اجتماع الأيدي على العمل بالتعاون"[(1)] وفق تعبير ابن خلدون. وهو لا شك في أنه فعل استراتيجي مستقبلي كان يؤسِّس لوحدة الدولة أو تشكُّلها في هذا الاتجاه الحضاري. فالتعاون هو أن يعيش الإنسان في جماعة، والأرض هي محك العيش وليس مفكه، بخلاف المشروعات الحرفية والتجارية التي جاءت في المراتب الأخيرة وأهملت، واحتقِر أصحابها لكونها عملية فردية تجلب كثيراً من الأنانية وتوطن حب الذات. وأصحابها يمكن أن يكونوا أداة مموِّلة للأعداء في الداخل والخارج، علاوة على أن الإقطاعيين كانوا يجهلون هذه المشروعات الفردية التي لا تتفق مع تشوُّفاتهم، وفي ظل ذلك كله "فإن التوغوجاوا والدايميو ومجموع الطبقة الأستقراطية تمسكوا كلهم وبعناد بفكرة أن الزراعة تشكل المورد الوحيد لثروة البلاد."[(2)] ما يعني أن اليابان كانت تعيش إرهاصات أوربا -كما حصل مع الاقتصاديين الطبيعيين- وهي في طريقها إلى التحضُّر، من غير اتصال بها أو تواصل معها.

هذا يعني أنه كان يُنظَر إلى الأرض بوصفها مورداً مالياً واقتصادياً كافياً للحفاظ على الاستقرار السياسي في ظل التعاون ومضاعفة الوقت؛ إذ إن فكرة التعاون هي

---

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج1، ص177.

(2) رايشاور، أدوين. **تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما**، ترجمة: يوسف شلب الشام، دمشق: منشورات دار علاء الدين، ط1، 2000م، ص74.

الشرط الأساس في تمرير المشروعات الإنمائية وقبولها لدى نظام توكوغاوا. ومثل هذا الصنيع نراه تقديراً حسناً، ولكن فيه من البداوة الشيء غير القليل إذا ما أحلناه على ميزان ابن خلدون في قوله: "أما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط خاصة المستعمل في الضروريات من نجَّار أو حدَّاد أو خياط أو حائك أو جزَّار [...] إذ هي وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها."[1] ومن ثم، كانت هذه المشروعات الحرفية والتجارية وسيلة للأرض الزراعية لدى الإقطاعيين التي لا تضيف للثروة المالية جديداً. فالبحث عن تراكم المال كان هو غاية نظام الإقطاع، والأرض الزراعية كانت الوسيلة الأهم لغاية مالية واقتصادية تستجلب غاية سياسية تتمثل بالاستقرار، ولكن الحرفين والتجار كانوا يراكمون الأموال بعيداً من المراقبة غير المباشرة للشوغون الذين كانوا يصنِّفون الحرفين والتجار في المراتب الأخيرة بعد المحاربين الإداريين والفلاحين. ولا شك في أن الحرفيين والتجار قد استفادوا مادياً من هرم التراتبية إلى حد ما؛ ففي ظل الحسابات البدوية للشوغون فإنه لم تُفرَض ضرائب عالية على الحرفيين والتجار مثلما فرضت على الفلاحين البسطاء.[2] وهذه الحسبة البدوية رسمت أفقاً حضارياً أمام قطاعات اقتصادية أخرى شاء لها القدر أن تسهم في بناء الأمة الحضاري في اللحظة المرتقبة. فقد نتج عن الضرائب الخفيفة وغير المباشرة على الأعمال الحرفية والتجارية، "وفي ظل التكامل الاقتصادي على مستوى الأمة كلها، نمو طبقة من تجار المدن الأثرياء، وخصوصاً تجار المدن الكبرى في ظل حكومات الشوجون وتحت حمايتها مباشرة، فظهرت البيوت التجارية الكبرى مثل بيوت تخمير البيرة، وتخزين السلع الخاصة، وبيوت الإقراض المالي. ومن أبرز هذه البيوت التجارية (بيت ميسوري) الذي أصبح في العصر الحديث من أكبر شركات الأعمال الخاصة في العالم كله."[3]

---

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج2، ص401.

(2) Macpherson, W. J. *The Economic Development of Japan 1868-1941*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 18.

(3) رايشاور، أدوين. **اليابانيون**، ترجمة: ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (136)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989م، ص101.

لقد بدا التراب فاعلاً إلى حد ما في عصر توكوغاوا الإقطاعي؛ لأن الفعل الحضاري كان ماثلاً، وإلا كان قد ضُيِّق على القطاعات غير الزراعية وصودرت أموال أصحابها كما هو الشأن في الأنظمة القمعية. علاوة على أن الإنسان الياباني، الذي لم يكن مرتبطاً بالأرض مباشرة ولم يكن تحت رحمة الشوغون، قد تميَّز بالمغامرة واكتسب روح المبادرة كما يبدو الأمر جليّاً مع التجار والصناع، وأيضاً مع النخبة المتعلِّمة، فهؤلاء كانوا يخلقون التوازن داخل القطاعات الاقتصادية غير المتوازنة. إن الإنسان الياباني الذي يتميَّز بالحس الإنمائي والحضاري، قد اشتغل في أمور تعدها القيادة الإقطاعية حقيرة مثل التجارة، في الوقت الذي كان فيه الفلاحون يمثلون 90% من السكان. ومن ثم، نرى أن العزلة لم تنقذها الأرض الزراعية وحسب، بل أسندتها المواد الأولية التجارية والحرفية علاوة على المادة العلمية التي كانت تنضج ترقباً لإحداث تكنولوجيا كانت على وشك البزوغ، وأخرى قد تفيأ الغرب ظلالها وينتظر من ينافسه من اليابانيين، نظراً إلى ما "أورثهم نظام الإقطاع القديم من التنافس والمجد والقوة."[1]

لم يتحقَّق للأرض اليابانية أن توحَّدت مثلما حصل لها في عصر توكوغاوا الإقطاعي، فالأرض لا تحتاج فقط إلى من يحارب على أسافيلها وأعاليها، وإنما تحتاج أيضاً إلى من يجعلها قاعدة للإنتاج والتفوق على الآخر، وأن تكون عنصراً حضارياً فاعلاً في عملية التحولات الإقليمة والعالمية الكبرى. فالإقطاع في مرحلة متقدمة من العزلة تعايش مع العمران البشري والمادي الذي انقاد للسياسة، فعندما يكثر العمران يكثر المال، وتعظم الدولة وتتعدَّد المدن والحواضر، وتعظم المتاجر كما يورد ذلك ابن خلدون. ولكن الحكم الإقطاعي لم يكن قد تشكَّلت ملامح دولته الإنمائية بعد، فقد ظلت في طور البداوة تراقب الإمبراطور الرمز لا سيما الدايميو أمراء الأقاليم الأقوياء الذين كانوا خاضعين لضوابط صارمة تتطلب فرض الطاعة والولاء عبر رحلة سنوية

---

(1) أرسلان، شكيب. **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟** مراجعة: حسن تميم، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، طبعة جديدة ومنقحة، (د. ت.)، ص131.

شاقة إلى بلاط الشوغون. ومع ذلك كانت الأرض اليابانية أكثر تنوُّعاً، فقد حملت حملاً ثقيلاً أمكنه الصمود أمام العزلة لأمد طويل، أو الوقوف في وجه شيء آخر قد يجعلها أكثر عزلة، أو يصنفها في دول المحيط التابعة للمركز، بل كما يعتقد سمير أمين لاحقاً أن مشكلة المعجزة اليابانية لم تطرح أبداً في إطار علاقة المركز بالمحيط، بحيث كان توسيع التجارة في المدن يسهم في تفكك العلاقات الإقطاعية، يقول: "في اليابان كانت الظروف البيئية تضع أمامه حواجز جدية: فقد كان تقطيع الأرض الإقطاعي كما كانت استقلالية المدن التجارية يحدان من مركزة الدولة لدرجة أن التشابه بين اليابان وأوربا، رغم آلاف الكيلومترات، يثير الدهشة. بالتأكيد لن ينفتح المجتمع الياباني على الرأسمالية إلا بعد أن يلتقي الصدمة الخارجية، لكنه سيقوم بذلك بأكثر سهولة."[1]

وفي ظل هذا التقدم على مستوى الأرض، شعر نظام توكوغاوا الإقطاعي بأن الوضع القائم يحتاج إلى قليل من الحرية، ففي "يابان توكوغاوا كان عنصر الشعب والأرض موحَّدين (كوكَّا)، غير أن تمايزات مهمة سياسياً ما فتئت أن ظهرت في إطار ذلك التصور التقديسوي، بين ما هو رسمي وما هو غير رسمي، وبين ما هو اجتماعي وما هو غير اجتماعي."[2] لقد منح نظام توكوغاوا للحرفيين والتجار هامشاً لا بأس به من الحرية في إدارة أعمالهم من غير التدخل المباشر في شؤونهم والتعدي عليهم من غير أسباب واضحة. فما كاد قرن العزلة يتصرَّم حتى بلغ التراكم الاقتصادي درجة يضاهي فيها تراكم الدول المتطورة وقتذاك؛ ما جعل أرض اليابان تتهيَّأ بجدارة للدخول في عصر صناعي ومالي وتجاري غير منظور. فمدينة أوزاكا ذات الموقع الاستراتيجي "ارتقت إلى مرتبة المرفأ التجاري الأول لليابان الغربية؛ إذ بنى فيها كثير من الدايميو بيوتاً تجارية يصرفون فيها إنتاجهم الزراعي أو يسلمون فيها إلى نشاطات

---

(1) أمين، سمير. **التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة**، ترجمة: برهان غليون، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط4، 1985م، ص47.

(2) كاتزنشتاين، بيتر جي. "عالم حضارات جمعية وتعددية: زحمة لاعبين ونواميس وممارسات،" في: **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين، مرجع سابق، ص36.

اقتصادية كثيرة التنوع."[1] إن التركيب الإنساني ضروري لعوائد التنمية؛ لأن "السلطان في نفسه ضعيف يحمّل أمراً ثقيلاً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه."[2]

نعتقد أن إنجازات الأرض اليابانية ترجع إلى عصر ما قبل توكوغاوا البعيد جداً، فطبيعة الأرض الجبلية ومحدوديتها أوحت لليابانيين باستحضار روح الجماعة والعمل على زيادة محصول الأرض أكثر من مرة في السنة. فالأرض أيضاً تحضَّرت لما جعلت الإنسان يعيش في جماعة، وهذا يعد فعلاً حضارياً تمارسه الأشياء على الإنسان، فيبدع هو الآخر ويتحضَّر. لقد كان لليابان ماض مبدع على مستوى الإنسان والأرض، ولما تراكم الإبداع استولد حاضراً متراكماً من الإبداع والتنوع والتميز؛ فلا شيء يأتي من لا شيء. كما كان هناك توحد مادي ومعنوي بين الإنسان والأرض اليابانيين على مدار التاريخ القديم والحديث، فمن "أواخر 1800م إلى 1920م كانت اليابان من أكبر المصدرين للحرير الخام، ومعظمها كانت تتجه نحو الولايات المتحدة الأمريكية، وفي أواخر 1920م صارت المنسوجات القطنية ثاني صادرات اليابان إلى آسيا وإفريقيا وبكميات أكبر."[3] لقد ظلت الأرض في اليابان تشكِّل امتحاناً لفعل الإنسان الحضاري، وإذا كان الفعل الحضاري ظاهره الإنسان، فإن الأرض باطنه. قد يستورد الإنسان أفعاله الحضارية في شكل وسائل عبر الاحتكاك بالمعرفة والعلم والتكنولوجيا، ولكن سرعان ما يعجز عن أن يستورد أرض المعرفة والتكنولوجيا من الآخرين؛ لأنه لا يستطيع أن يستورد إنساناً يحل محلَّه؛ إذ إن هذا العجز سرعان ما يظهر في تخلُّف الأرض في عمرانها ومؤسساتها بخلاف ما جرى في فترة العزلة التي استندت إلى إنسانها وأرضها، فكان الإنسان متقدِّماً إلى حد ما، والأرض كانت أكثر تقدُّماً؛ لأنه

---

(1) رايشاور، **تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما**، مرجع سابق، ص47.

(2) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج1، ص235.

(3) Takafusa, Nakamura. *Lectures on Modern Japanese Economic History 1926-1994*. Tokyo: LTCB International Library Foundation, 1999, p. 10.

عندما يكون الإنسان متقدِّماً بأفعال الآخرين الحضارية وتستمر الأرض متأخرة، فهذا ليس نماء، بل هو نقصان. فإن لم تكن معارف الإنسان وعلومه في خدمة الأرض يحصل التناقض الذي لا ينجز إلا تنمية متناقضة مع قيمها، وذلك بخلاف ما نلفي عليه يابان العزلة التي "شهدت نمواً في التصنيع، وكان النمو يتقدم ببطء ولكن بثبات، وحصل ارتفاع في غلة المحاصيل، وزيادة نسبة التوظيف الزراعي، وتنوع ملحوظ في الابتكارات التقنية، ونمو مذهل في الصناعات التي تلبي الاستهلاك الجماهيري لا سيما صناعة المنسوجات، واستحداث قرارات تشدِّد على الاستخدام الفعال للأراضي."(1)

إن الذي ينسِّق بين الأرض والإنسان هو الوقت الذي لا يستورد؛ فالإنسان الياباني الذي اكتسب العلم والمعرفة والتكنولوجيا، ومنح وقته لرعاية البيئة وخدمتها لم يوقف نفسه عند الاستهلاك. فإذا كان وقت الإنسان من غير جدوى فإنه إنسان لا يولي اهتماماً للأرض التي تستعيد الروح الإنتاجي؛ لأن الأرض من طبيعتها أنها منتجة لا تتجاوب إلا مع الوقت، حيث إن الاستهلاك لا ينبغي أن يخرج من دائرتها ولا ينحرف عنها. إذن، المشكلة تكمن في الإنسان، فهل علومه ومعارفه التي اكتسبها تنطوي على قيم حضارية تفيد من الأرض وتستجيب للوقت؟

عندما تكون الأرض متخلفة فإن التنمية المستوردة تكون غير أصيلة ولن تذهب بالإنسان بعيداً، فينتقم الوقت؛ لأن وقت التنمية المستوردة يكون حينها قد احتل وقت تنمية الأرض غير المستوردة، فتتداخل الأوقات متقاتلة ومؤثرة في مجهود الإنسان ومردود الأرض.

3- الوقت:

كلما امتدت القيم الأخلاقية أصيلة في المجتمع كان الوقت فاعلاً، فلا شيء يدعو إلى احترام الوقت مثل دعوة القيم الأخلاقية إلى ذلك. فالوقت غالباً ما يضيع في أمور

---

(1) Smith, Thomas C. *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920* .California: University of California Press, 1980, p. 16.

غير أخلاقيـة، لكـن إنفاقـه في أمـور أخلاقيـة يكـون في مصـلحة كـل شيء إنسـاني وإنمـائي؛ لأن التنمية قيم وأخلاق تستولد تنميـات أُخـر فـاعلات؛ إذ إن القـيم تحتـل حيِّـزاً مهـمّاً في حيـاة الإنسان. والوقت إن لم يذهب إليها سيهدر في أمور غير عملية. وكـما قلنـا: إن الأرض اليابانيـة وتحدياتها وتضاريسها أوقفت الإنسان اليابـاني عـلى احـترام الوقـت مـن أجـل تحصـيل الشيء الكبير النافع لنفسه ولجماعته حتى تكون معاناته أقل، وحاجاته متوافرة عـلى الـدوام. وهـذا فعل أخلاقي حضاري، وهو أن يهتم الإنسان بالوقت من أجل أسرته ومحيطه. والجماعـة هـي التي تضاعف الوقت وتمنحه بعداً حضارياً، بحيث يعيش الإنسان في أمة يهبهـا كـل وقتـه. إن "الزمن زمن بالنسبة لكلِّ إنسان، ولكن بالنسبة للإنسان الفعَّال زمـن تتولَّـد فيـه حقيقـة مـن حقائق الحياة، ولحظات تنبض بالحيوية."(1)

الوقت لدى الإنسان الياباني لم يكن ذلـك الـزمن المقـدَّر بالسـاعات وحسـب، وإلا فـإن العزلة لم يكن ليحصل لها كل هذه الإنجازات، والوقـت لـيس أن يعـيش الإنسـان في المـاضي فيعكسه على حياته، وإنما الوقـت الإضـافي في اللحظـة الراهنـة هـو الوقـت المقصـود بـه أن الأحوال في طريقها إلى التغير، والماضي لـيس كالحـاضر، وأفعـال الأمـم لا تسـتمر عـلى نسـق واحد وزمن واحد، وإنما هناك اختلاف في الأزمنة، وهذا الاختلاف هـو الـذي يصـنع الحـدث الإنمائي المختلَف نتيجة الوعي بجريان الوقـت مـن مرحلـة بطيئـة إلى أخـرى سريعـة؛ إذ إن التحكم في هذا الجريان واستثماره يكون بجري الإنسـان أيضـاً واسـتمراره، وفي هـذا إضـافة للجهـد وإمسـاك بالوقـت. إن الوقـت يفيـد مـن المـاضي، ولكـن يتقـدَّم بالحـاضر ويؤسِّـس للمستقبل؛ فكل المستقبلات الإنمائية هي وليـدة الوقـت الـذي اسـتشرفها وسـبقها. فـالزمن ينقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل، وقيمة الـزمن تكمـن في زيادتـه. ومـاذا أضـاف الإنسـان للماضي والحاضر والمستقبل؟ فالماضي لا يرجع فاعلاً إلا إذا كانت فيه إضـافة مضـيئة يمنحهـا لها الحاضر بوقته المضاعف، والحاضر لا يكون نافعـاً إلا إذا كـان وقتـه المـرئي إنمائيـاً يتسـع للمستقبل غير المنظور.

---

(1) جودت، سعيد. **الإنسان كَلاً وعدلاً**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998م، ص 19.

تكمن أهمية استثمار الوقت في اليابان في أنه نقلها من ضيق الجغرافيا إلى وُسْع التاريخ، ومن ضيق المكان إلى وسع الزمن، ومن ضيق الزراعة إلى وسع التكنولوجيا، ومن ضيق الفرد إلى وسع الجماعة، من ضيق الفوضى إلى وسع العزلة. إن سر تفوق اليابان أنها علت على المكان بالزمن، فهي تكاد تختلف تماماً عن الآخرين؛ لأنها في فترة العزلة انشغلت بالوقت فلم ينشغل بها الآخرون حتى خرجت عليهم من ركام العزلة جماعة متفوقة قابلة لتبادل علومها ومعارفها مع غيرها من غير خجل. وعن السفينة البخارية التي أجرى عليها اليابانيون الممارسة في ظرف خمس سنوات بعد سبع سنوات من رؤيتها كما أسلفنا القول، وربح سنتين أو أكثر، يقول فوكوزاوا: "فيما أتأمل كل شعوب الشرق الأخرى، على نحو ما هي عليه اليوم، يساورني الشعور بالاقتناع بأنه ليست هناك أمة أخرى لديها المقدرة أو الشجاعة على الإبحار بسفينة بخارية عبر المحيط الهادئ بعد فترة خمس سنوات من الخبرة والهندسة. ولا يقتصر على الشرق بروز هذا الإنجاز كعمل لم يسبق من أعمال المهرة والجرأة. وحتى إمبراطور روسيا بطرس الأكبر، الذي مضى إلى هولندا لدراسة الملاحة، لم يستطع بكل إنجازاته أن يصل إلى ما يعادل هذا الإنجاز الذي حققه اليابانيون، في هذه المغامرة الكبرى."[1]

طبعاً أولى اليابانيون اهتماماً للوقت، فهم دائماً ما يتعاملون مع المسائل بأنها معقَّدة تحتاج إلى مزيد من الوقت المضاعف لفهمها، كذلك الياباني يجهد نفسه بمزيد من الوقت، ليصير الشيء متلاحماً معه مطواعاً له؛ إذ إن "الأسلوب الياباني أواسي (المتناغم-الملائم) يرفض فكرة أن الإنسان بإمكانه معالجة البيئة والتأثير فيها ويفترض بدلاً من ذلك أن يوفق نفسه معها."[2]

---

(1) يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، مرجع سابق، ص145.

(2) ينسبت، ريتشارد إي. **جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف.. ولماذا؟** ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (312)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005م، ص84.

كما تعلَّم اليابانيون كيف يفيدون من الوقت، وكيف ينتجون أكثر ويوفرون لأسرهم الأمن من الخوف الذي يأتيهم من السيد الإقطاعي، والإطعام من جوع إذا أصابهم الطرد. فالإقطاعيون كانوا يحرصون على زيادة الفائض الإنتاجي بزيادة الوقت، والفلاحون بتعاونهم الجماعي ونضجهم كانوا يفيدون من الوقت لمضاعفة حصتهم التي في الغالب كانوا لا يأخذون منها إلا القليل؛ فالإفادة من الوقت من علامات النضج وتحصيل الفائض وترقُّب النمو؛ إذ إن الفائض "عند ابن خلدون يأتي نتيجة التعاون بشرط أن تستكمل الجماعة نضجها وتحكمها في الإنتاج، وبشرط أن تبلغ درجة من النمو المادي والفكري الذي يمكنها من تسخير الطبيعة بصفة فعالة."[(1)]

العزلة أيضاً، أفادت من الوقت، وإلا ما كان لها أن تستمر قرنين ونصف، وتخرج بإنجازات فيها الكثير من المعجزات التي لا يمكن تفسيرها إلا بمضاعفة الوقت الناجم عن مضاعفة جهد الإنسان؛ إذ إن بذل الجهد هو الذي يجعل الوقت مطواعاً للإنسان الذي إذا تعوَّد على نمط من العيش معيَّناً لا يرى في مضاعفة الوقت أية مشقَّة. إن الذي يحترم الوقت يستمر؛ لأن الوقت استمرار لا ينكفئ، والاستمرار يتقدم بالوقت ويكافئ المستقبل، فالوقت يكون كريماً عندما يكون الإنسان معطاءً ببذل الكثير من الجهد، فالكرم يستجلب الكرم.

إن المسألة مسألة تعوُّد على الشيء، وما الوقت الإضافي إلا عادة متكرِّرة تصبح مع الوقت المتراكم جزءاً من ثقافة أمة تصبح عليها وتمسي. فالتخطيط الذي هو سبب النجاح الإنمائي مثلاً، لا يمكن أن يؤتي ثمرته إلا إذا كان قد خرج من هذه الثقافة التي تعد الوقت أحد أركانها الحضارية، فكثير من الأعمال التخطيطية فشلت أو ضاعت جهودها في منتصف الطريق؛ لأنها خرجت من ثقافة لم يكن الوقت حاضراً فيها على الدوام، وما اعتماد نظام توكوغاوا الإقطاعي على العناصر ذات الكفايات المتميزة في إدارة الشؤون الاقتصادية والسياسية والعسكرية، إلا لأن هذه العناصر كانت متشبعة بثقافة فيها التخطيط والوقت توأم.

---

(1) بوذروة، أحمد. **الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار ابن خلدون، (د. ت.)، ص74.

نعيد القول: إن حفظ الوقت من الهدر يحصل داخل نظام أخلاقي، فكل الذين مارسوا أعمالهم وفق أخلاق معيَّنة حافظوا على الوقت وضاعفوه، وقد ساعدت القوانين الكونفوشيوسية نظام توكوغاوا على اعتبار احترام الوقت والحرص عليه، ببذل الجهد، قانوناً أخلاقياً يستجلب للإنسان الاحترام ويعزِّز من مكانته الاجتماعية، كما حدث مع الحرفيين والتجار الذين لم ينشغلوا بمرتبتهم الوضيعة على حساب الوقت الذي كان سبباً في تراكم ثروتهم، وهم أصحاب المراتب الأخيرة في الهرم الإقطاعي. كل ذلك كان في مصلحة النظام واستقراره لا سيما إذا كانت طبيعة العزلة تستدعي ذلك. ومن ثم، نرى أن العزلة جاءت لخدمة اليابان إلى حد أنها اهتدت إلى القوانين الكونفوشيوسية وراهنت عليها في حفظ الأمن الذي استمر طويلاً، ووضع اليابان على عتبة اللاعبين الاقتصاديين الكبار وهي لم تخرج من عزلتها بعد. وهذا إلا لأن القوانين الكونفوشيوسية تشجع على احترام الوقت واستثماره، وبذل الجهد وتحقيق الانسجام؛ إذ كانت محل إعجاب رواد التنوير الأوربي، فهذا فولتير الرائد الفرنسي لنزعة حب الصين، والذي عاش في الفترة التي كانت اليابان تتنوَّر في عزلتها بطريقتها الخاصة، يقول عن الكونفوشيوسية الصينية: "إن الكونفوشية نجحت في تهيئة أساس لنظام أخلاقي واجتماعي، وهو النظام الذي بدا أكثر فعالية وتأثيراً من نظيره في أوربا."[1] فهل كان فولتير يدري أن الأخلاق الكونفوشيوسية العالية أمكنها أن تسهم في التنوير داخل نظام إقطاعي مغلق؟ وهل تمتزج الأخلاق بالقمع؟

نعتقد أن هذا القمع لم يكن يمنع الإنسان الياباني من تحصيل التنمية لنفسه ومجتمعه؛ لأنه قمع كان يمنع أن يستعمل الإنسان عوائد التنمية لغير فائدة النظام الإقطاعي، وإلا لما حصلت تنمية في فترة العزلة، ولكن هو عمران بدوي على نحو ما عاينه ابن خلدون، واختزالي على نحو ما نراه، وهو كذلك إذا ما قسناه بالعالم الخارجي

(1) كلارك، جي. جي. **التنوير الآتي من الشرق**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (346)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007م، ص78.

المتفتح، مع فارق بسيط أن عصر توكوغاوا لم يكن فيه الشيء الكثير من البداوة؛ لأنه تعاطى مع نصوص الحضارة الصينية على مستوى الكتابة والإضافة، وبدأت هذه البداوة تخبو إلى حد ما مع تقدم العزلة نحو اجتراح علاقات محتشمة مع الغرب (1859م) للاطلاع على آليات تشكيل الدولة الحديثة، وكان ذلك يجري قبل عقد من مقدم الميجي (1868م).

خلاصة لما سبق، فإن عناصر الحضارة في عصر توكوغاوا كانت بمثابة مشروع تنمية فيه شيء من التحضُّر، ولكن وصلنا بوصفه مشروعاً مختزلاً استند إلى الأرض التي لم تنزف كثيرا، وفي الوقت الذي وقف فيه هذا المشروع الإنمائي حبيس متطلبات العزلة. وقد ظهر الاختزال في الإنسان الذي كان موجوداً بوصفه عنصراً حضارياً إنمائياً؛ أي أنه افتقر إلى مقومات الحياة الإنسانية المطلوبة، مثل: الحرية، والرعاية الصحية، والتعليم الذي يخلق فيه الوعي بما يجري حوله، وهي أمور حضارية يجادل فيها أمارتيا صن كلما تعلق الأمر بأن التنمية حرية.

تمكَّن هذا الإنسان الياباني من أن يتوحَّد مع الأرض وينافسها في العطاء، كما استطاع أن يتجاوب مع الوقت ويسابقه في تجاوز المراحل. وكان الفعل الذي جعل هذا الإنسان وفياً للأرض حريصاً على الوقت -وعلى الرغم من الحاجة والفاقة- هو القيم الكونفوشيوسية؛ فالإنسان ابن عوائده وعلى قدر نضج هذه العوائد تكون ثمرة الفوائد.

طبعاً، الإنسان الياباني في فترة العزلة كان يتوق إلى نصفه الإنساني الآخر، كي يحصل له الكمال الإنساني فيؤدي عمله على وجه الكمال الذي يدأب دوماً في البحث عن الكمال اللانهائي، ولعل ما أعاق التركيب الإنساني -الإمبراطور والقيادة والشعب- في فترة العزلة هو الخوف المتبادل، وأيضاً القوانين الكونفوشيوسية التي فهمها الإقطاعيون اليابانيون بأنها ترسخ مبدأ التراتبية التي تزيد من الهوة بين العناصر الإنسانية. وما نعتقد فيه أن كونفوشيوس كان يقصد بذلك التراتب حصول تقسيم العمل على نحو ما فصَّله آدم سميث لاحقاً؛ إذ كل فئة من الناس لها مهمة تؤديها. فما

كان حكيم مثل كونفوشيوس أن يـدعو إلى الفُرقـة والعزلـة والنبـذ داخـل المجتمـع الواحـد. وكان سيكون إبداعاً غير مسبوق لنظام توكوغاوا الإقطاعي لو تعامل بهذه التراتبية مـن غـير احتقار وإذلال.. ويبدو أنه في الفـترة الأخـيرة مـن العزلـة حـدث نـوع مـن التكامـل الإنمـائي بعدما أتى تقسيم العمل أكله لدى فئة من التجار والحرفيين الأكثر تهميشاً من قبل.

وعلى الرغم من أن اليابان وقفـت عـلى الـنص الكونفوشـيوسي الصـيني؛ إلا أن سياسـة التفعيل كانت تختلف في اليابان عن الصين؛ ففي الصـين كانـت السـلطة للإمبراطـور وكانـت النخبة مقرَّبـة وتـنعم بهـامش كبـير مـن الحريـة والتقـدير فضـلاً عـن المشـاركة في صـناعة القرارات كما في كوريا وفيتنام اللتين استلهمتا التراث الصيني من غير التجديـد فيـه، بخـلاف اليابان التي كان للإمبراطور صفة رمزية جعلت النخبة غير العسكرية والإداريـة رمزيـة هـي الأخرى. وحيث يتحرّك العسكر في غير مساحته فلا مستقبل واضح لما يتشوَّف إليـه الإنسـان من تنمية لا يمكن أن تخرج إلا من رحـم الحريـة في حـدود مـا تعـين عليـه القـيم والهويـة والخصوصية.

ولكن إذا أمعنا النظر نلفي أن الإقطـاعيين العسـكريين كـان فـيهم شيء مـن النخبـة، وربمـا كانوا أقدر على إدارة الحكم في وضع لا يقدر عليه نخبـة المعابـد. كـما كانـت اليابـان في وضـعية تجعل مستقبلها زاخراً بالخيارات المفتوحة لو حصل للنخبة أن حقَّقت شيئاً من الانفراج لأسـباب عالمية، أو وقف النظام الإقطاعي على تحول جديد يضعفه أو يبعده عن الساحة المحلية، فتكـون نخبة المعابد هي البديل في عملية الحفاظ على الاستمرار؛ إذ تعد النخبة اليابانية وفيَّـة لـلأرض لا تغادرها ولا تغدر بقيمها. إن النخبـة التـي آثـرت القلـم عـلى السـيف والالتحـاق بالمعابـد التـي تنجيها من الهرم التراتبي، كانت تكافح من أجل تغيير الوضع اللاإنساني. ففي هـذه الفـترة كانـت النخبة المنفتحة على علوم الغـرب بقيـادة فوكـوزاوا تتجـه رأسـاً إلى نقـد الـتراث الكونفوشـيوسي -من غير الإيغال في المعارضة السياسية- فقد عدوه مسـؤولاً عـما آل إليـه وضـع الإنسـان اليابـاني في ظـل سـيطرة الإقطـاعيين العسـكريين بذريعـة الحفـاظ عـلى الاسـتقرار. كـان الصراع

صراعاً صامتاً بين السيف والقلم؛ لأن كلا الطرفين كان ينعم بالاستقرار، إلا أن النخبة كانت تتطلع إلى الأفضل، وتراقب أحوال الحضارة من كثب بشكل جعلها تسهم في إعادة تركيب العناصر الحضارية كما سنفصِّل ذلك لاحقاً.

هناك تميز حاصل في عناصر المعادلة الحضارية في فترة العزلة، يكشف عن اللاعزلة ضمن العزلة. ونقصد باللاعزلة أنه كان هناك انفتاح حضاري، ولكنه غير كافٍ للتقدم وحصول تنمية مركَّبة، وأيضاً اللاعزلة هي انفتاح مطلق على القيم والهوية والخصوصية، وانفتاح نسبي على معارف الهولنديين وعلومهم علاوة على تعلُّم النخبة للغة الإنجليزية. وكل هذا قد جلب التميز لليابان وهي معزولة طوعاً. ومن ثم، فإن العزلة لم تؤثر سلبياً في اليابان، بل رسمت لها خطاً منهجياً دائرياً لاستيعاب المعرفة والعلوم بشكل نفعي؛ لأن العزلة درَّبت الناس على النفعيات والضرورات فلم يحدث انبهار بالغرب. وهذا فوكوزاوا يزور برفقة نخبة من اليابانيين أمريكا في أواخر فترة العزلة، يتحدث عن مدى انبهاره بالحرية وليس بالعلوم، يقول: "أما فيما يتعلق بالاختراعات العلمية والآلات الصناعية، فلم يكن فيها عظيم جدة بالنسبة لي، وفي الأمور المتعلِّقة بالحياة والعادات الاجتماعية وطرق التفكير وحدها وجدت نفسي حائراً في أمريكا."[1] فضلاً عن أن الاختراعات العلمية مثل الآلة البخارية قد تزامنت مع تهيء اليابان للخروج من عزلتها.

هذه اللاعزلة تجلَّت في جهد الإنسان الذي حقق الاكتفاء الذاتي، وفي مضاعفة الوقت الذي أمدَّ في عمر العزلة؛ إذ لم يكن هناك وقت للضيق والشعور بالروتين. والأهم من المهم، أن الأرض بقيت يابانية وهذه العناصر الحضارية تكاد تكون مستقلة دون غيرها في دول الشرق. إن العزلة قد هيئت للاكتفاء الذاتي، ولكن فترة ميجي منحت لهذا الاكتفاء بعداً عالمياً جعلت الإنسانية تفيد منه، وهذا لأن "ميجي أسس دولة قوية عززتها ثروة البلاد والقوة العسكرية إلى جانب إدخال إصلاحات

---

(1) يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، مرجع سابق، ص145.

سياسية واجتماعية."[1]

إن المعادلـة الحضـارية في فـترة العزلـة امتـازت بعناصرهـا المتميـزة -الإنسـان والأرض والوقت- وإن لم تكن متقدِّمة بشكل كبير، ومن ثم، ظلـت حبيسـة الحضـارة القديمـة التـي بجست تنمية بدوية؛ لأنها عجزت بعناصرها المختزَلة عن أن تتقدم إلى الأمام تقدماً كالـذي شهدته الحضارة الجديدة بعناصرها المركَّبة-لا سيما في الإنسان نفسه- كما نسنفصِّل لاحقاً، وأيضاً كما وقف فوكوزاوا على هذا الفارق بين الحضارة القديمـة والحضـارة الجديـدة -وهـو ينتقد المستوى الأخلاقي المتدني للمسؤولين في وقت ميجي من ذوي المرتبة المتوسطة- قـائلاً: "إن هؤلاء الرجال يعجلون بمقدم الحضارة الجديدة من ناحية، ويمارسون العادات الوضـيعة للحضارة القديمـة."[2] ومـن ثـم، فإننـا نعتقـد أن الخـروج مـن القـديم المتميـز إلى الجديـد المتقدم، يكون بإضافة عنصر فاعل ونسقي في معادلة الحضارة كما سنرى.

ثانياً: دينامية التنوير الإمبراطوري (=التنمية المتحضِّرة)

قد يجادل أحد ممن في عقله اعـتراض، وقـد يحـاجج في أنـه لا يوجـد مـا يسـمى بالحضارة اليابانية، إلا أننـا نسـتبقه بـالقول: إن الثقافـة اليابانيـة ذات عراقـة تاريخيـة وأناقة حضارية، ترجع إلى ما قبل عصر نارا عاصمة اليابـان المتـزامن مـع ازدهـار عصر المؤسسات السياسية والاقتصادية في القرن الثامن الميلادي. إنها ثقافة اقتـدرت عـلى أن تستوعب نصوص الحضارات الكبرى، وتفيد منها أكثر مما أفاد الصينيون من نصوصـهم مباشرة، لا سيما أنـه قـد "درج النـاس داخـل مـا يعـرف اليـوم بالصـين عـلى اسـتخدام عبـارة الحضـارة منـذ مـا لا يقـل عـن ألفـي سـنة."[3] كـما حـقَّ للثقافـة اليابانيـة أن

(1) Hayashi, Takeshi. *The Japanese Experience in Technology: From Transfer to Self-Reliance*. Tokyo: United Nation University Press, 1990, p. 40.

(2) يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، مرجع سابق، ص352.

(3) كانغ، "الحضارة وتشكل الدولة في الصين"، مرجع سابق، ص153.

تتجاوز خطابات الحضارة الغربية في فترة وجيزة؛ لأنها ثقافة متعلِّمة انداحت حضـارياً، فــ: "ليست الثقافة سوى تعلم الحضارة."[1] ووظيفة هذه الثقافة أنها "تخلق علاقات بيننا وبين النظـام الإنسـاني"[2] لقـد أبـدع اليابـانيون داخـل هـذا النظـام الإنسـاني واسـتعلوا في تعلُّـم الحضارة من داخل التراث الصيني ورسخوا في العلم والمعرفة، فبـات الفعـل الحضـاري فعـلاً لصيقاً بالإنسان الياباني في حياته العامة والخاصة.

لقد شكَّلت فترة العزلـة ثقافـة اليابـان المتناغمـة، التـي سـتكون المسـؤولة عـن تقـدم الحضارة الإنسانية، وما بعد العزلة قطفت اليابان نتـائج الحضـارة عنـدما ترجمـت الثقافـة الحضارية إلى علم؛ إذ "ليس العلـم سـوى بعـض نتـائج الحضـارة."[3] فمـن يـتعلَّم الحضـارة ويكتسب ثقافة متحضرة تحصل له العلوم والمعارف على نحو ما خلص إليه ابن خلدون. إن العلم "يخلق علاقات بيننا وبين الأشياء."[4]

وعلى الرغم من مقدم الانفتاح فقد ظلت وظيفة الثقافة اليابانيـة هـو أن تـتعلَّم مـن الآخرين، وتحافظ على ما تعلمته سابقاً؛ لأن الفعل الحضاري يقـوم عـلى العـودة إلى الأصـل وبدء الجديد بتعبير كونفوشيوس، أو العودة إلى الأصل بطريق الأمام.

لقـد كـان الإمبراطـور ميجـي (=المنـوِّر) (1868-1912م) مـن المتشـيعين لفكـرة التنـوير -أو الإحيـاء- ودعاتهـا الخلَّـص بخـلاف التنـوير الأوربي الـذي قادتـه النخبـة بمفردها، فحاربوا الكنيسة والدولة أيضاً، بينما الإمبراطور جمـع النخبـة حـول الدولـة وتتَّبع نتائج التنوير الأوربي، واستقرَّ لديه أن نسف الأصل معناه التوقـف في منتصـف الطريق؛ لأن الإنسان الخارج من فترة العزلـة كـان فيـه شيء كثـير مـن الأصـل؛ إذ إن المحافظة عليه يعد مسؤولية تاريخية وحضارية؛ لا سيما إذا كان "الأصل هـو مـوطن

---

(1) بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مرجع سابق، ص96.

(2) المرجع السابق، ص96.

(3) المرجع السابق، ص96.

(4) المرجع السابق، ص96.

الحقيقة ومستودعها"[1] كما يذهب إلى ذلك ميشيل فوكو. فحقيقة الخطابات الحضارية الكبرى لا تتكشَّفها إلا الثقافات ذات الأصل الحضاري المتوحد في الفعل الإنساني.

إن الانقطاع الـ: ميجاوي هو استمرار للإقطاع الـ: توكوغاوي؛ إذ إن القطيعة كانت مع الفترة وليس مع الثمرة. وإذا كان لكل فترة سلبياتها، فإن لكل ثمرة إيجابياتها، ولولا الفترة ما حصلت الثمرة. لقد هجر ميجي السلبيات وأقدم على الإيجابيات، فلم يُعمِل قطيعة مع الفترة لتمزيق الثمرة. هذه الثمرة التي كان الإنسان الياباني بعذاباته سبباً في إنضاجها وتوصيلها إلى أجيال تعيش لفترات أخرى، تستحضر فيها الخصوصيات المشتركة التي كانت هي الأخرى سبباً في استثمار خصوبات الفترة العاطلة، والإفادة من عطاءاتها مهما كانت ضآلتها.

فلو أن اليابان تخلَّت عن الخصوصيات المشتركة وأعملت قطيعة مع الأصل، بحجة أنه من مخلَّفات فترة تختلف معها، ما كان لها أن تدخل العصر بهذا الأفق الحضاري الواسع. هذا لأن الثقافة بوصفها مستودع الأصول تأخذ دور المنقذ الحضاري كلما حدث تغيير في الأفق غير مرتقب. وإذ تعكس الثقافة بعدها الحضاري على من تفيد منهم، فإنه تحصل لها الإفادة العلمية من غير أن تنزف كثيرا من قيمها، ومن غير أن تتقدم منكفئة إلى الوراء خاوية الوفاض.

إن أهم ما ابتذرته العزلة وأثمرته ليس إنجازاتها الكبرى وحسب، وإنما معالم الثقافة المتحضِّرة قد تشكَّلت بداخلها. وأهم ما استحصده الإقطاع واستخلصه ليس فائض الإنتاج الزراعي، وإنما خلق تكتلات تجارية جديدة. فليس بدعاً من القول بأن هذه الإرهاصات كانت بمثابة منطلقات اقتصادية وتقنية أسست لمرحلة جديدة في حياة اليابان الأكثر انفتاحاً بالحجم الذي كانت فيه الأكثر عزلة أيضاً.

إن القاسم المشترك بين العزلة والانفتاح هو العناصر الحضارية: الإنسان والأرض والوقت؛ إلا أن الفارق هو أن العناصر الحضارية في فترة العزلة كان فيها

---

(1) فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، مرجع سابق، ص51.

شيء من البداوة ومع ذلك صمَّمت عمراناً بدوياً ليس بالشكل الذي عاينه ابن خلدون في عهده، ولكن كما هو مبسوط لدى دول كانت أكثر تحضراً وقتذاك مصحوبة بآليات ديمقراطية. هذه الحرية التي ترعاها دولة حفظ الحقوق هي الشيء الحضاري الغائب في العناصر الحضارية لفترة العزلة؛ لأن دولة الحرية كانت غائبة فلم تحصل التنمية الحرية إذا جاز لنا اقتراض مصطلح أمارتيا صن حول التنمية حرية؛ إذ "تستلزم التنمية إزالة جميع المصادر الرئيسة لافتقاد الحريات: الفقر والطغيان، وشح الفرص الاقتصادية، وكذا الحرمان الاجتماعي المنظم، وإهمال المرافق والتسهيلات العامة، وكذا عدم التسامح أو الغلو في حالات القمع."[1] ومن ثم، فإن الإنسان -وقت العزلة- كان حاضراً، ولكن دولته بدت بدوية. فالدولة -الإنسان هي الحلقة المفقودة في المعادلة الحضارية التي بجست تنمية لم تكن متحضِّرة، وإلا لماذا القابلية للانفتاح الذي لم يكن مرده إلى العجز أمام الآخر، وإنما كانت تستدعيه الحاجة إلى تحصيل إنجاز أهم مما يروِّج له الآخر؟

لقد وقف عصر التنوير الإمبراطوري على الإجابة عن السؤال الأكبر، هل العناصر الحضارية: الإنسان والأرض والوقت كافية لإنجاح الانفتاح واللحاق بالفاتحين والمتفتحين، وإلا لماذا القابلية للخروج من العزلة التي هيأت إنساناً يحسن أن يعيش من غير عزلة؟

لقد استخلص ميجي الحقيقة الآتية: الإقطاع لا يصنع دولة تمنح للإنسان هامشاً من الحرية، بل يقف عند إنسان يقتطع منه جهده ووقته، فإذا لزم هذا الإنسان أن يطالب بحقوقه لا يجد دولة تستجيب لمطالبه. إن الحقوق ضائعة لدى الإقطاعيين؛ لأن الدولة مقتطعة أيضاً وغير مرئية لدى العامة من الناس. المرئي هو القوة والسيطرة والقمع التي تهابها الحقوق فلا تقترب منها، فتتحول إلى واجبات هي المسؤولة عن فائض الإنتاج؛ فالفائض هو واجبات مضاف إليها حقوق ضاعت وتحولت إلى

---

(1) صن، **التنمية حرية**، مرجع سابق، ص16.

واجبات أيضاً، فتراكمت الأعمال وفاضت.

لقد توجَّب على ميجي إعادة الحقوق إذن، فكيف تسترجَع الحقوق والناس لا زالت مأخوذة برهاب التراتب الكونفوشيوسي: محاربون، ففلاحون، فحرفيون، فتجار؟ في حضرة هذا الهرم التراتبي وقف الإنسان الياباني عاجزاً عن العطاء الغزير، فلا تستثمَر الأرض بكثرة ولا يستغَل الوقت بوفرة؛ إذ ظهر أن العناصر الحضارية التي أنجبت فترة العزلة لم تكن كافية لمواجهة عصر الحقوق، والانتصار للحريات الذي كان يتوجَّب نجاحه إضافة نوعية جديدة للمعادلة الحضارية القديمة؛ حيث إضافة الدولة -الحلقة المفقودة في عناصر الحضارة لدى بن نبي- بوصفها شريكاً حضارياً يخلع على المعادلة الحضارية القديمة بعداً إنمائياً إنسانياً تركيبياً، لا سيما أن هذا التركيب يعد بالتراحم الذي هو جذر الأخلاق على نحو ما قدَّره شوبنهاور. وهذا التراحم كان من مقاصد التنوير الياباني؛ إذ يؤكد فوجيوارا ماساهيكو أن "لدى اليابان شيئاً تقدمه إلى العالم. فخلافاً لطغيان اقتصادات الليبرالية-الجديدة أو الإلحاح على أنماط معينة من المؤسسات الديمقراطية، اللذين تجسدهما الولايات المتحدة، تقوم الثقافة اليابانية بعرض نوع من اللطف الخيِّر، الرحب، البعيد عن إصدار الأحكام: نوع من احترام العاطفة الإنسانية وورع الألفة المشاعية، تلك القيم التي هي كونية وشاملة مثل الحرية والديمقراطية اللتين ترفع الولايات المتحدة رايتهما تماماً."[1]

إن المشاركة الفعلية لنخبة المعابد في مسيرة الانفتاح وعودة الشرعية للإمبراطور، أبانت عن مدى اختزالية المعادلة الحضارية على الأقل في عنصرها الذي هو الإنسان، فالنخبة لم تكن تفيد من عنصرها الحضاري ولم تشارك فعلياً في فترة العزلة. في الوقت الذي كان فيه الإمبراطور شكلاً منهلكاً في المعادلة بالانكفاء إلى الوراء، وليس مضموناً منهمكاً في الفعل والبناء. ولا شك في أن هذا الاختزال قد أثَّر سلبياً في مردودية الأرض وإضافية الوقت كلتيهما.

(1) ليهني، ديفيد. "مبادرة الساموراي إلى نجدة هنتنغتون: اليابان عاكفة على تأمل أدوارها"، في: **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين، مرجع سابق، ص212.

هذه الجهة الحضارية الطبيعية وضعت النص الكونفوشيوسي في مساره الصحيح؛ إذ كان الإمبراطور والنخبة لاعبين أساسين في الصين، ولكن نخبة المعابد التي كانت تزدري التعاليم الكونفوشيوسية -لأسباب تتعلق بالهرم التراتبي- لاح لها في الأفق أن هذا المسار بحاجة إلى إعادة توجيهه قِبل الغرب الذي بيده مفاتيح التحديث؛ ما يستدعي جهوداً مركَّبة ومتضافرة تتحمل ثقل المفاتيح الطارئة إلى أن يستعاض عنها بما هو أخفُّ حملاً على الهوية والخصوصية.

لقد اضطلعت النخبة بهذه المهمة التاريخية، فكان الحوار الحضاري متبادلاً بين النخبة وميجي حول دور الإنسان المركَّب في عملية التنوير، أو كيف يتحول التراتب الكونفوشيوسي إلى تراكب يعزز من مكانة الإنسان الياباني، فقد "رفع فوكوزاواا شعار (الحضارة والتنوير) و(أمة غنية وجيش قوي)"[1] لإنجاح الحوار الذي تفتَّق تواصلاً حضارياً لم يقف عند العناصر التراتبية أو إعادة ترتيبها، بل توجَّب إضافة الإمبراطور لاعباً أساسياً فيها؛ إذ كان التواصل ملموساً من خلال الصحف والمنشورات، لا سيما "أن تعزيز فاعلية الصحف في السنوات الأولى من نظام ميجي لتفعيل سياسات التواصل بين الحكومة والجماهير، شكَّل أحد أهم الأهداف الإيجابية الرئيسة للحكومة في تقديم نمط جديد لقيادة الدولة للتنمية."[2] ومن ثم، فإن تحصيل التركيب من داخل الترتيب كان يستدعي إضافة ميجي نفسه إلى هذا التركيب، فيكون على رأس الترتيب وأسه، فهو العصبية التاريخية والحضارية القوية الغالبة التي أمكنها أن تلغي التصنيف التاريخي وتستجيب للحسبة المنطقية إذا ما أحلناها على ابن خلدون في قوله: "إن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد من أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيِّرها عصبية واحدة شاملة

(1) Hopper, Helen M. *Fukazawa Yukichi*: *From Samurai to Capitalist*. New York: Pearson Education, Inc, 2005, p. 60.

(2) Takeichi, Hideo. "The Meaning of Development Communication in Japan", in: *Communication in Development*. edited by: Fred L. Casmir, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1991, p. 99.

لجميع العصائب وهي موجودة في ضمنها وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة."[1] فالسلطان هو إنسان يفترَض أن يكون حاضراً بالاسم والفعل في المعادلة الحضارية، فهو عنصرها الرئيس الذي تتدرج تحته العناصر الإنسانية الأخرى، وتستمد منه مددها ويكثر عددها، ومثل هذا الحضور أمكنه الحفاظ على تماسك عناصر المعادلة الحضارية إذا ما حاولت التطورات المستجدة التي تناصب العداء للدولة استبعادها لحساب السوق ومجتمعات الاستهلاك. إن السلطان هو الذي يحمي عناصره الإنسانية من شطط السوق وقلق الاستهلاك، فعلى نحو ما احتنكه ابن مسكويه، فإنه "يجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيته: نسبة أبوية، ونسبة رعيته إليه: نسبة بنوية، ونسبة الرعية بعضهم إلى بعض: نسبة أخوية، حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة."[2]

وعلى الرغم من إقرارنا بأن شبكة العلاقات الاجتماعية شارفت على الكمال في أواخر فترة العزلة التي كان بإمكانها أن تمنحها حياة أخرى لولا أن عاجلها الانفتاح، فإن القوانين الكونفوشيوسية أسهمت في ترجمة قانون الولاء والطاعة إلى الاستقرار السياسي، وقانون الإخلاص وبذل الجهد إلى الاستمرار الاقتصادي، وقانون التعاون إلى الاستثمار الاجتماعي. وعلى الرغم من كل هذه الإنجازات التاريخية فقد حدث ذلك في غياب الدولة -الإنسان؛ إذ أسهمت الثقافة اليابانية في إحداث التكامل الاجتماعي. إن الإنسان الياباني عرف كيف يعيش في جماعة فلاحية تحميه في غياب الدولة-الإنسان التي استعادها ميجي، فتفتَّقت تنمية كانت هي نفسها الدولة الإنمائية؛ إذ إن العمران أو التنمية هو مادة الدولة كما يعتقد ابن خلدون، كما وأن "الحضارة وعملية تشكل الدولة كانتا متشابكتين في آسيا الشرقية."[3] ومن ثم، ترانا لا نتفق مع روسو في قوله:

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج1، ص166.

(2) ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، ط1، (د. ت.)، ص159.

(3) كانغ، "الحضارة وتشكل الدولة في الصين"، مرجع سابق، ص152.

"أن الدولة توجد بذاتها."[1] وإنما توجد بعناصرها الإنسانية؛ إذ لا نحسبه تناقضاً آخر في قول روسو: "إن الناس هم الذين يصنعون الدولة والأرض هي التي تغذي الناس."[2] إن الحرص على الوقت هو حرص على بقاء الدولة وزيادة في عطاء الأرض، ولمّا كانت الرعايا تبع للدولة على نحو ما اختبره ابن خلدون، فإن الدولة -الإنسان تمهد للدولة الإنمائية وعلى نحو ما جرى في فترة التنوير الياباني التأسيسية.

1- تأسيس الدولة-الإنسان:

لقد تأسَّست الدولة-الإنسان وفق مراحل مدروسة ومشروعة على النحو الآتي:

أ- استعادة شرعية الإمبراطور ميجي واعتباره إنساناً فاعلاً ومحاوراً ومنوِّراً، مع الاحتفاظ برمزيته الإلهية التي ترجع إلى عصر جيمو المتداولة في الذاكرة التاريخية، وهذا باتفاق اليابانيين أنفسهم وليس أمراً مفروضاً أو مسلَّطاً، ومن ثم، كانت هذه الرجعة سبباً في تأسيس الدولة-الإنسان؛ لأنها تتعاون مع الإنسان نفسه وتضيف إليه، يقول ابن خلدون: "اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية."[3]

ب- القضاء التدريجي على العصبيات وتحويل الشوغون القائد العام للجيش الإمبراطوري في عصر توكوغاوا، والدايميو الحاكم الإقطاعي التابع للشوغون، والساموراي المحاربين الإداريين القدامى إلى رعايا للإمبراطور ومواطنين عاديين مع تقديم تعويضات مالية لهم عن هذا التنازل التاريخي من أجل يابان جديدة تتجاوز محنة الانفتاح. لقد جرَّد ميجي المحاربين الساموراي

---

(1) روسو، **في العقد الاجتماعي**، مرجع سابق، ص110.

(2) المرجع السابق، ص96.

(3) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج1، ص188.

من سيوفهم الممتشقة وعمل على تكوين جيش عصري، وبهذا عمد إلى هـدم الهـرم التراتبي الكونفوشيوسي. إن امتشاق السيف كان أولى امتيازات المحاربين السـاموراي في فترة العزلة، ثم القيام بتأهيلهم في العمل المدني لا سيما في المنظومة التعليمية.

ت- إعادة الاعتبار للنخبة ومنحها فرص استكشاف العالم والمشاركة في صناعة القرارات الاستراتيجية، لا سيما أن أول محاولة لرؤية الغرب منذ إنشاء الإمبراطورية اليابانية كانت سنة 1859م بعد إنذار الكومـودور بـيري الأمـريكي لليابـان سـنة 1853م؛ أي بعد خمس سنوات المتزامنة مع النهاية المرتقبـة لفـترة العزلـة. لقـد أرسـل ميجـي مجموعة من نخبـة اليابـان إلى أوربـا والولايـات المتحـدة الأمريكيـة للاطـلاع عـلى إنجازات الحضارة هناك، ثم توالت البعثات تترى.

ث- تحسين وضعية الفلاحين وإعادة الحقـوق لهـم بتعويضـات ماليـة شـملتهم، وكـذلك دمج أبنائهم في المنظومة التعليمية. فقد كان وفق التصنيف الكونفوشيوسي وقـانون التوارث غير العادل، أن أبناء الفلاحين يحلون محل أبائهم فلا يغادرونها أبـداً. فكـان من الدولة -الإنسان أن أعادت الاعتبار لـ: 90% من السكان والإفادة مـن أبنـائهم في دفع عجلة التعليم والهوية والتنمية إلى الأمام؛ إذ "تعمل الدولـة-الأمـة في جوهرهـا عـلى تزويـد أفرادهـا؛ أي مواطنيهـا وقومهـا بالمتطلبـات الأساسـية التـي تؤكـد لهـم هويتهم المكانية-الزمانية."[1]

ج- دمـج الحـرفيين والتجـار في المنظومـة الاقتصـادية وعـدِّهم لاعبـين أساسـيين في إدارة الـبلاد، لا سـيما بعـد أن وضـعت النخبـة المبتعثـة إلى الغـرب تقريـراً أمـام

---

(1) تيلور، بيتر. وفلنث، كولن. **الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصـاد العـالمي، الدولـة القوميـة، المحليات**، ترجمة: عبد السلام رضوان وإسحق عبيد، سلسلة عـالم المعرفـة (283)، الكويـت: المجلـس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2002م، ج2، ص75.

الإمبراطور ميجي يقف على أن الحرفيين والتجار يحوزون على مكانة اقتصادية واجتماعية مميزة، نظراً إلى ما يقدمونه للتنمية، فأساس الاقتصاد هو المال في القاموس الإنمائي الغربي.

2- تأسيس الدولة-التنمية (=الدولة الإنمائية):

أفرزت الدولةُ-الإنسان الدولةَ الإنمائية، ومن إنجازاتها الآتي:

أ- لقد أسهم ميجي في هزيمة الصين، فالانتصار على الآخر عُدَّ تنمية متحضِّرة تمشياً مع أسلوب العصر ومنطقه الذي كان يقف، ولا يزال، على أن المتحضرين هم من يكسبون الحرب، والحرب هي التي تصنع الدولة وتقوِّيها وتستقوي بها، يقول فوكوزاوا: "إنني أرى البلاد قد قطعت شوطاً طيباً على طريق التقدم. ومن النتائج الملموسة تلك التي قدر لها أن تبدو واضحة للعيان قبل سنوات قلائل في حربنا الظافرة مع الصين، والتي كانت نتيجة التعاون الكامل بين الحكومة والشعب."[1] لقد جمع ميجي بين "مباراة الأرض" التي نرى أن عصر توكوغاوا قد اعتمدها في الداخل وأفاد من عوائدها في تحصيل الاستقرار، بحيث تبقى الأرض تحافظ على وحدتها وفي هذا يكون العمل على توسعتها داخلياً، و "مباراة الأرض-الثروة" التي تقف على أن الدولة-التنمية تشترط حصول صناعة وتجارة مزدهرتين، وذلك يتم أيضاً بالبحث عن أراض خارجية أخرى تعزز من فرص التنمية. وإن تضرَّرت الدولة الآسيوية المجاورة من مباراة الأرض الخارجية، فقد أفادت من (مباراة الثروة) في تعزيز اقتصاداتها، وهذا أيضاً ما "كان إمبراطور اليابان ميجي يجاهر به، وهو الحصول على (القوة المالية والعسكرية)، وهذا ما يوضح سبب البقاء القوي لعناصر مباراة الأرض"[2] على الأقل في الداخل، أو

---

(1) يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، مرجع سابق، ص376-377.

(2) ماتسوموتو، كينيشي. "الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوي المشترك"، **مجلة دراسات يابانية وشرقية**،العدد (4)، (يوليو 2010م)، ص93.

كما يعتقد ابن خلدون بأن الجند والمال من مسالك الملك.

ب- لقد أسهم الساموراي، المحاربون والإداريون، في تنمية المنظومة التعليمية لما كانوا يحوزونه من خبرة إدارية وصرامة عملية، انعكست على التعليم، لا سيما أن 90% من السكان كانوا فلاحين غير مؤهلين إدارياً ومعرفياً، بينما الساموراي الذين كانت نسبتهم 5% فقد تكيفوا مع وضعهم الجديد، ولم ينتقموا من الدولة التي جرَّدتهم من امتيازاتهم، وإنْ استعادوها بشكل حضاري تجاوب مع مرحلة التغيير والبناء، مع الحفاظ على الصرامة الحربية التي خلقت جيلاً متعلِّماً صارماً. فما كاد القرن التاسع عشر يتصرَّم حتى كانت اليابان قد قضت على الأمية بشكل كامل، وهذا استثمار كبير للوقت؛ إذ كان ذلك مهمّاً لاسترجاع النجاحات الضائعة في العقود الضائعة، فالوقت الضائع لا يرجع إلا بالوقت الإضافي.

ت- أفادت النخبة من الدولة-الإنسان، فأفادت منها الدولة-التنمية أيضاً، فإن وفاء النخبة اليابانية كان في صالح الدولة الإنمائية. لنفترض أن النخبة التي بعثها ميجي لدراسة أحوال الغرب من كثب -وهي صفوة اليابان- لتحصيل معلومات دقيقة تعين الدولة التنمية على إصلاحات ناضجة ومثمرة، ومعظم هؤلاء النخبة أصبحوا وزراء وصناع قرار، منهم إيتو القانوني الذي أصبح أول رئيس وزراء في تاريخ اليابان.. لنفترض أن هؤلاء النخبة -التي قضت سنوات في الخارج- لم يرجعوا إلى اليابان وآثروا القعود هناك حيث مستوى المعيشة الرفيع إلى جانب الإغراءات المادية، فضلاً عن أن الانفتاح كان حديث عهد.. ماذا كان سيحدث للدولة-التنمية؟ هل كان لنا بدونهم أن نرى اليابان على ما هي عليه الآن؟ لا نعتقد حصول ذلك. لقد لامست هذه النخبة اليابانية النوايا الحسنة للدولة-الإنسان فلم يخالجها الشكوك في الدولة-التنمية، فلم تغدر ولم تغادر. فها هو فوكوزاوا -الذي تلقى عرضاً

مادياً مغرياً للعيش في روسيا، حيث كان مبعوثاً ومفاوضاً هناك- يصوِّر مدى إفادة الدولة- التنمية من الدولة-الإنسان، قائلاً: "لقد أرسيت سياستها بشكل قاطع ويجري تنفيذها وفق أفكاري على وجه الدقة."[1] فالإمبراطور المنوِّر كان بحاجة إلى نور النخبة؛ لأن ما تعلمته النخبة من بعثتها إلى الغرب وما أفادته من حداثة الغرب، هو أن الحرية هي نواة التنوير الأمريكي، والعقلانية هي نواة التنوير الفرنسي، والفضيلة هي نواة التنوير البريطاني، فلاحظت النخبة اليابانية أن هذه القيم الإنسانية قد توافرت لدى الدولة-الإنسان فأشَّرت للدولة -التنمية. وإذا كان فوكوزاوا يرى أن الحضارة هي التقدم والتميز يسيران جنباً إلى جنب، فمن "الحاسم أن اليابان المتحضرة السائرة في طريق الحضارة لم تكن في نظر فوكوزاوا، تعني بناء أفراد وفقاً لمبادئ التنوير الآتية من الغرب فقط، بل وبناء (مواطن قومي-وطني) أمة ذات إرادة جماعية قادرة على دعم دولة الميجي."[2]

ث- لقد تطوَّرت القطاعات الزراعية والصناعية والتجارية، فحققت الاكتفاء الذاتي، وتنوعت مصادر التراب والأشياء ببروز العائلة التجارية المعروفة بالزايباتسو، فمع "بدء فترة ميجي حدث التعاون الفعلي بين التجمعات الزراعية والجمعيات الصناعية، فقبل هذه الفترة كانت الجمعيات الصناعية تقتصر في نشاطها على تقديم المشورة في الجوانب التقنية للإنتاج الزراعي؛ أما في فترة ميجي فقد شاركت الجمعيات الصناعية في الأنشطة الاقتصادية للتسويق، والشراء والبيع، والائتمان."[3] أما الفلاحون الذين انتقلوا إلى المدن

(1) يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، مرجع سابق، ص351.

(2) ليهني، "مبادرة الساموراي إلى نجدة هنتنغتون: اليابان عاكفة على تأمل أدوارها"، مرجع سابق، ص197.

(3) Okazaki, Tetsuji. and Okuno-Fujiwara, Masahiro (eds.). *The Japanese Economic System and its Historical Origin*. Oxford: Oxford University press, 1999, p. 245.

فقد أسهموا في قيام الثورة الصناعية والتكنولوجية. وإن ما حققته اليابان من إنجازات هو مبسوط في المؤلفات ومعهود في الوقائع، وعموماً، فإن "حرية دخول السوق يمكن أن تكون هي ذاتها مساهمة مهمة للتنمية."[1]

ما يعنينا أن النخبة اليابانية التي هندست هذا التحول الإنساني الإنمائي في فترة وجيزة، كانت راضية عما آل إليه وضع اليابان الجديد في ظل دخول الدولة -في شخص الإمبراطور نفسه- بوصفها لاعباً جديداً وأساسياً في المعادلة الحضارية. يقول فوكوزاوا-رائد نهضة اليابان- وهو يتحسَّر ويستدمع على أصدقائه الذين ماتوا في وقت أسبق مما ينبغي، فلم يقدر لهم أن يحظوا بالبهجة الرائعة لما حققته الدولة الإنمائية: "الحاضر، في نهاية المطاف، هو نتيجة الماضي. وهذه الحالة المجيدة لبلادنا لا يمكن إلا أن تكون ثمرة الميراث الطيب الذي ورثناه عن أسلافنا، فنحن المحظوظون الذين يعيشون اليوم، ليستمتعوا بهذا الإرث الرائع. ومع ذلك فإنني أحس لو أن طموحي الثاني والأعظم قد تم تحقيقه؛ لأن كل شيء تطلعت إليه وابتهلت من أجله قد تم تحقيقه من خلال كرم السماء وفضائل هؤلاء الأسلاف، وعندما أتطلع إلى الوراء لا أجد ما أشكو منه، لا شيء إلا الرضا والابتهاج التامين."[2]

يتضح لنا مما سبق أن الانفتاح كان يتضمَّن اللاانفتاح في مسيرة التنوير، كما رأينا كيف كانت العزلة تتضمَّن الشيء الكثير من اللاعزلة. هذا الشيء من اللاانفتاح هو الجانب الياباني المتحضر-الخصوصية والهوية- والقاسم المشترك مع اللاعزلة. اليابان لم تعش عزلة وانفتاح تامين، فالعزلة استجلبت التميُّز الذي منح للتنمية البدوية خصوصية متفردة؛ لكن من غير استمرار يتواكب مع تطورات العصر، فهي تنمية حبيسة تميزها؛ حيث إن التميز بمفرده لا يصنع التقدم. بينما الانفتاح استجلب التقدم الذي منح ما بعد التنمية المتبدِّية حضوراً متفرداً مصحوباً باستمرار يتواكب مع مستجدات التطورات، فحصل نوع من التكامل؛ إذ أصبحت التنمية بعد ميجي تنمية

(1) صن، **التنمية حرية**، مرجع سابق، ص19.

(2) يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، مرجع سابق، ص377.

فاعلة بتقدمها وأصيلة بتميزها؛ ما يجعل اليابان تتجه نحو التنمية المركَّبة. وعلى الرغم من أن "اليابان ليست أغنى بلد في العالم، وهناك تسع دول لديها أعلى دخل للفرد، غير أن اليابان هي الأقرب إلى مؤشر قمة المؤشر للتنمية الإنسانية؛ لأن لديها متوسط دورة الحياة حوالي 78 سنة والذي هو الأعلى في العالم، وكذلك 99% من شعبها متعلمون والفقر لا يذكر في اليابان مع وجود قوة شرائية لدى الجميع يستطيعون فيها شراء ما يلبي حاجاتهم الأساسية."[1]

ثالثاً: أهمية الدولة في عملية التركيب الإنمائي الحضاري

بسطنا قبل، ووقفنا على القول بأن المعادلة الحضارية القديمة: الإنسان والأرض والوقت، أمكنها أن تحصل في كل الأحوال، فهي تتدرج من المنطقة البدوية وتتدحرج إلى المنطقة الحضارية كونها عناصر مخلوقة من صنع الخالق. كما تبيَّن لنا أن هذه العناصر كانت فاعلة في فترة العزلة، لكن إنجازاتها المعتبرة لم تكن في المستوى الحضاري لذلك العصر، فهي وإن كانت معادلة متميزة فقد افتقدت إلى العنصر المتقدم؛ لأن الإنسان الياباني العنصر الفاعل في المعادلة افتقد للوسائل الحضارية للتنمية المركَّبة ومسالكها التي أوسع فيها أمارتيا صن، مثل: الحرية الإنسانية، وتنويع الخيارات، والتسهيلات الاقتصادية، والحريات السياسية، والفرص الاجتماعية. فمن جراء هذا الاختزال لقدرات الإنسان وتفكيكها، يتَّضح لنا أن المعادلة الحضارية القديمة هي الأخرى تتضمن شيئاً غير قليل من الاختزالية ليس أمكنها استجلاب تنمية بشرية مركَّبة ومستدامة. فبقدر ما تكون مأساة الإنسان تكون مرساة المعادلة الحضارية عند نقطة معيَّنة لا تبرحها، فهي معادلة منتصف الطريق إذا جاز لنا التعبير.

أما عن مرحلة التنوير الياباني التي باركها الانفتاح وعاركها، فقد لفتت أنظارنا إلى أهمية الدولة-الإنسان في استدامة عناصر المعادلة الحضارية. فالأرض والوقت كانا فاعلين منذ نشوء الإمبراطورية اليابانية، ولكن الإنسان الياباني حبسته القرارات

(1) انجهام، **الاقتصاد والتنمية**، مرجع سابق، ص40.

الإقطاعيـة التـي هـي مـن صـنع الإنسـان نفسـه، فـانبجس عـلى قـدر مـا انحـبس. وبمقـدم الإمبراطور ميجـي ودخولـه لاعبـاً إنسـانياً وأساسـياً في المعادلـة الحضـارية، سـلكت التنميـة المركَّبة مسلكاً حضارياً انتقل من الدولة-الإنسان إلى الدولة-التنميـة، فانفسـح المجـال أمـام استدامة الفعل الحضاري، وباتت معادلته متقدمة؛ لأنها أضافت إليهـا العنـاصر المتميـزة، لا سيما أن عنصر الدولة من صنع البشر، والاستخلاف صناعة بشرية تفيد من غير مثيلاتها، فما أفسده الإنسان يصلحه الإنسان أيضاً.

ولا نرى إشكالاً في عنصر الأرض، فهي بطبيعتها مزيج من المواد الأوليـة والأشـياء وغـير ذلك، وكل الناس تحرص عليها؛ لأنها تجلب لهم المال الذي يحصـل بمضـاعفة الوقـت. ومـع ذلك فإن هذين العنصرين -الأرض والوقت- كانا شحيحين إلى حد مـا؛ لأن الإنسـان العـنصر الأول في المعادلة الحضارية كان، هو الآخـر، بحاجـة إلى الـدخول في عمليـة تركيبيـة تـترجم واجباتـه إلى حقـوق؛ مـا كـان يتوجَّـب حصـول الدولـة-الإنسـان لتسـتمر عنـاصر المعادلـة الحضارية استمراراً حضارياً؛ لأن الدولة-الإنسان تعبِّر عن عظمة الاستخلاف في الأرض، فهـي من أرقى أشكال الاستخلاف وأقواها، وهي باقية بمؤسساتها لا تزول عـلى نحـو مـا يعتقـده ابن خلدون؛ لأن للحضارة دولة ولـيس إنسـانا فقـط. دولـة لا تكـون إلا نـواة الحضـارة، إذا انهارت الدولة انهارت منتجات الحضـارة. أمـا الإنسـان فـيمكن أن يكـون مشـاركاً فـاعلاً في الحضارة بغض النظـر إن كانـت هويتـه ليسـت أصـيلة أصـالة هويـة إنسـان الدولـة. هـذا الإنسان الذي لا يعنيه الانتماء المباشر للدولة التي اكتملت لـديها عناصرهـا الأصـلية، وإنمـا يعنيه الابتغاء الحضاري الذي يركِّب العنـاصر الإنسـانية الأصـلية والفرعيـة لخدمـة الدولـة والأمة، شريطة أن تكون هذه العناصر وفية للدولـة إن وفـت واعتـدلت وتـحضَّرت، فـإن لم تتحضَّر الدولة -وليس الحضارة في عناصر الإنسـانية فقـط- فهـذا يعنـي مـوت الحضـارة في الآجـل، وانتقـال عناصرهـا الإنسـانية الأصـلية والفرعيـة إلى حضـارة أخـرى والتبعيـة لهـا، فالحضارات لا تنهار إلى حين إلا بانهيار الدولة إن لم تعد ترتيـب بيتهـا الإنسـاني والطبيعـي من الداخل.

في ضوء الإنجازات المتباينة لفترة العزلة المثوِّرة ومرحلة الانفتاح المنوِّرة؛ فإن العناصر الحضارية القديمة: الإنسان والأرض والوقت، لا نراها تقود بمفردها إلى الحضارة والتركيب في إطلالتها العصرية، وقد تحبس عند البداوة والاختزال فلا تتجاوزها؛ لأن التنمية المتبدِّية خوت من الحرية وتعزيز الفرص الاجتماعية التي هي مقاصد حضارية، أما ما نعتقد فيه أن العناصر الحضارية المركَّبة والمستديمة: **الدولة** والإنسان والأرض والوقت، تتقصَّد تحصيل تنمية وحضارة؛ لأن الدولة دولتان حارستان لكل تنمية وحضارة. "إن السلطة في الدولة سلطتان: سلطة الدولة، وهي سلطة طبيعية أصلية، وسلطة الحاكم، وهي سلطة تفويضية مستمدة من سلطة الدولة وراجعة إليها."[1] وإذا انهارت واحدة تخلَّفت الأخرى: دولة معنوية قائمة بذاتها تحرِّض على الواجب وتعيد الحقوق، وتحفظ الإنسان والأرض من شطط العولمة التي تتغوَّل في غياب الدولة-التنمية كونها في سباق زمني لنسف الخصوصيات والهويات واللغات، ودولة مادية هي نفسها الإنسان والأرض والوقت؛ "إذ تبقى الدولة أساس التعاقد الاجتماعي والاستقرار الوطني والعالمي، على الرغم من موجات العولمة المتلاحقة في زماننا."[2] ومن ثم نجزم أن التركيب عملية مشروطة لتحصيل تنمية مركَّبة ومستديمة على النحو الآتي:

الحضــارة = **دولــــــــة** + إنسان+ أرض+ وقت



الحضــارة = **دولة معنوية** + **دولــــــــة** مـاديـــة

إن التنمية المتحضِّرة والمركَّبة لا نراها تنفتح على قيم الإنسان وعقلانيته وتروي أحلامه وتشبع طموحاته، إلا بحصول الدولة-الإنسان الرشيدة التي تتصدَّر العناصر الأخرى المفيدة.

(1) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، مرجع سابق، ص88.

(2) حسين، عدنان السيد. "تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر: ظروف النشأة وآثارها"، في: **أزمة الدولة في الوطن العربي**، تأليف: عادل مجاهد الشرجبي وآخرون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011م، ص53.

رابعاً: مسالك الإفادة من عناصر معادلة الحضارة اليابانية

كانت اليابان في فترة العزلة غير منعزلة عن الآخر في علومه ومعارفه، ولكن ما يسمى بالانفتاح، ليس هو ذلك الانفتاح الذي ينسف الخصوصيات، وإنما انفتاح لا يعدو أن يكون مخالطة مشوبة بالعزلة، فقد اختلطت مع الآخر اختلاط فيه انخراط، وليس الدخول في الآخر حتى يصير الخروج منه من الصعوبة بمكان. إن العاجز الذي يدخل في مواقع الآخر المنجِز لا يخرج أبداً إلا مصروعاً، ولا يحصل له الموقف الموفَّق من الآخر، فيتقمَّصه وجدانياً فيأتي نسخة رديئة من الآخر المجوَّد؛ لأن الرداءة فعل غير جيد، بينما العاجز يقلِّد الآخر في فعله، إلا أن عجزه يحوِّل هذا الفعل إلى رداءة.. وللخروج من هذا المأزق يفترَض الخروج من العجز قبل الخروج من الآخر، والتحرر من إنتاج الرادءة أيضاً قبل تقليد الجودة.

يخرج الإنسان من عجزه عندما يعرف من هو الآخر فلا يتأخر عنه ولا يتقدَّم نحوه؛ لأن العاجز يتقدم نحو الآخر مرتمياً بعجزه وفي هذا تأخره.

الآخر المنجِز يتقدم بثلاثة عناصر: الإنسان، والأرض، والوقت. وهذه العناصر متوافرة لدى العاجز، وإن العاجز ليس من لا يستطيع أن يصل إلى ما وصل إليه المنجِز، وإنما عاجز عن توظيف العناصر الثلاثة؛ عاجز لأن إمكانية الإنجاز مسلوبة منه. إن عجزه يكمن فيما سلِب منه، وهنا يأتي دور الدولة لحمايته من القابلية للمسلوبية.

إذن، عناصر الحضارة هذه كما جاء بها بن نبي هي عناصر متوافرة سلفاً لدى الدول المتقدمة، والتقدم نحوها بشكلها المنجَز هو تأخر وعجز. إنها بالنسبة إلى الأنا هي عناصر مسلوبة؛ فالإنسان المسلم مسلوب الحرية والقدرة، والأرض مسلوبة من الإنسان التي يديرها، والوقت مسلوب من الأرض والإنسان. ولا شيء يستطيع أن يحوِّل السلب إلى غلب إلا الدولة الغالبة، ولهذا يفترَض في عناصر الحضارة دخول الدولة التي تنفث في هذه العناصر روخ الغالبية. ومن هنا، فإن مشروع بن نبي سيظل مشروعاً مكدَّساً غير مرصوص إن لم تتقدمه الدولة التي تجعل الإنسان والأرض

والوقت قيماً غير مسلوبة الحرية والعطاء والإضافة. ليست دولة المغلوبية كما عاينها ابن خلدون، وليست دولة القابلية للاستعمار التي عانى منها بن نبي، وإنما هي الدولة التي تحترم إنسانها من غير عصبية أو تراتبية أو مظلومية. الدولة التي تتراحم مع عامتها ونخبتها من غير جفاء أو حرمان أو استبعاد.

1- مقدمات لا بد منها:

إن مسالك استخلاص الدروس المستفادة من النماذج الإنمائية الناجحة، غالبا ما تأتي مشوَّهة في تطبيقاتها ومتعرِّجة في ترسيماتها؛ لأن مساحة النجاح مساحة واسعة الأرجاء ومترامية الأطراف، وأنْ نأخذ بجانب سنفتقر إلى الانتفاع بالجانب الآخر؛ فالنفعُ لا نعرف موضعَه، كما لا يمكن أن نهتدي إليه عشوائياً بشطحة إيديولوجية أو ضربة اختزالية. إن التركيز على الأطراف هو انتقاص للمركز، والاهتمام بالمركز هو إهمال للأطراف.

هناك نماذج إنمائية ناجحة وصلتنا بما استخلصه أسلافنا من دروسها وعِبرها، إلا أنها جاءت تسعى على استحياء. ونعتقد أن مشروع الإفادة لم يكن مشروعاً مركَّباً؛ لأن النماذج الإنمائية الناجحة نماذجٌ مركَّبة. فالمركَّب لا يُختَزل، وما هو مختزل لا يوصلنا إلى الأهداف الكبرى، ولا يحقِّق لنا أشياء إنمائية عظيمة. إن النجاح الإنمائي هو الابن الشرعي للتزاوج المركَّب.

هل كان هناك مشروع للاستفادة من الأنموذج الإنمائي الذي استخلص أسلافنا دروسه للعالم العربي-الإسلامي؟ نعتقد أن سرَّ الفشل المتكرِّر، يرجع إلى أن النوايا العملية للاستفادة من النماذج الإنمائية العملية كانت غائبة. علاوة على أن استدعاء هذه النماذج الإنمائية لم يكن بدافع التعلُّم من الآخر. إن موضوع استخلاص الدروس والعبر لم يكن له النصيب الأوفر في التعامل مع هذه النماذج؛ لأن إثارة موضوع الدروس المستفادة، كانت ستضع البعد الحضاري والإنمائي لهذه النماذج الإنمائية الناجحة في محك السؤال: كيف نجحت هذه النماذج في بيئتها التي هي خلاصة

تنميتها؟ إن إثارة مثل هذا السؤال كانت ستثير سؤالاً آخر: هل بإمكان تحقيق هذا النجاح الإنمائي في غياب احترام الإنسان؟

مثل هذه النماذج الإنمائية الناجحة، لم تصنعها الثروات الجاهزة، بل هي ميزة من صنع الإنسان الحر والمسؤول؛ لكن العالم العربي-الإسلامي تعاطى مع هذه النماذج الإنمائية من منظور اقتصادي مادي جاهز، يتأفَّف من الاستفادة الحضارية المكلِّفة لمعنوياته ومجهوداته. لقد فضَّل طريقة إبرام عقود البيع والشراء كلما همَّ بالاستفادة: لنا أموالنا ومن حقنا أن نشتري ما نشاء، وليس لنا إنساننا ومن واجبنا أن نصنع ما نشاء. ما يُشترى بالمال يمكن الاستعاضة عنه إذا ما ظهر ما هو أفضل منه، وإن الأرض العربية-الإسلامية مليئة بمثل هذه النفايات، لكن ما يُنجَز بوساطة الإنسان لا يمكن التفريط فيه، والنماذج الإنمائية الناجحة زاخرة بمثل هذه العطاءات. إن ما هو ميزة من صنع الإنسان له قابلية للاستمرار؛ لأن ما يُشترى بالمال لا يغادر المحلِّية، وما يُنجزه الإنسان بنفسه أمكنه أن يطرق العالمية. إن الإرث البشري ليس صناعة مالية عابرة، بل صناعة إنسانية دائبة.

إن استحضار البعد الإنمائي والحضاري في عملية الاستفادة يغنينا عن اقتناء كل ما يصادفنا من النجاحات التي أنجزتها النماذج الإنمائية البشرية؛ فالإبحار في محيط هذه النماذج الإنمائية، يتطلَّب منا إعمال النظر والإبقاء على الحذر. ماذا نأخذ وماذا نترك؟ هل إذا أخذنا ولم نترك أحسنا التركيب؟ وإذا اكتفينا بما ينفع، فما هو الشيء الذي ينفعنا؟ وكيف نعرف أن هذا الشيء ينفعنا ولا يضرنا؟ نعتقد بتواضع أن الشيء الذي ينفع هو الشيء الذي لا يتغيَّر، ويبقى ثابتاً كلما تغيَّرت الأجيال، فما يبقى هو المركَّب (=الأصل) عندما يجري نهر التغيير بلا توقف؛ بينما ما يذهب جفاء هو المنبَّت والمقطوع (=المختزَل)؛ لأنه لا يمتلك الصفة الإنسانية والطبيعية والوجودية المقاوِمة، هذه الصفات الثلاثة هي التي لا يتغيَّر جوهرها أبداً، وتبقى شاهدة على الأجيال الغائبة.

ما يهمنا في هذه الصفات الثلاثة الثابتة والمركَّبة، هـو الإنسـان والطبيعـة والوجـود، أو بترسيمة بن نبي: الإنسان، والأرض، والوقت. هذه العناصر الثلاثة هـي التـي تبقـى وتتجـدَّد باستمرار.

لا شكَّ في أن بن نبي قد وفَّر علينا جهداً عظيماً، وهو يحيلنا على هذه العناصر الثلاثـة التي لا تحصل التنمية إلاَّ بها. ومـن ثـم، فـإن عمليـة اسـتخلاص الـدروس نراهـا مفيـدة إذا عالجناها من هذه الزاوية الحضارية؛ لأن هذه العناصر الثلاثة هي ما يبقى لـدى المسـتفيد عندما يقوم بعملية تصفية بيئية للنماذج الإنمائيـة الناجحـة؛ فهـي عنـاصر كونيـة مشـتركة. ذلك، لأن المستفيد له إنسانه وأرضه ووقته، مثله مثل المستفاد منه.

وإذ نقف على معادلة بن نبي الحضـارية بوصـفها عنـاصر معـدودة ومصـفوفة، فإننـا نقف على الحضارة بوصفها تجسيداً واقعياً، هل ما اختطَّه بن نبي عن الحضارة هي نفسـها الحضـارة التـي حصـلت للمـتحضِّرين؟ وهـل كـل مـتحضِّر إلا وقـد سـلك عنـاصر الحضـارة: الإنسان، والأرض، والوقت. ما من شكٍّ في أنها مسالك حضارية؛ وإلا مـا كانـت بنيـة المشروع الحضاري لدى بن نبي؛ إذ إن كل إضافاته وإفاضاته تنبع من هذه العنـاصر وتتفجَّـر. ومـن ثم، فإن بن نبي كان يكتب عن نفسه ويعكس أحوال أمته، فجاءت أفكاره دقيقة وصـادقة. وإذْ لم يكن يكتب لمجرَّد المتعة، فإن ما كتبه هو مفيد لنا. إن كتاباته عبارة عـن مشـاهدات وتجارب ووقائع، ترجمت إلى أفكار متناسقة فأتت هي الأخرى أقـرب للتجـارب والإفـادات. نفيد من أعماله لنفهم تجارب الآخرين.

إن عناصر معادلة الحضـارة لـدى بـن نبـي تجربـة تحيـا داخـل فكـرة. إنهـا تجربـة تحتاج أن تترجَم إلى فكرة، فتضحى الفكرة تجربة مثلما نفعل الآن ونحـن نسـقط الفكـرة على التجربة، فيتـداخلان ولا ينفصـلان. إن هـذا التـداخل بـين الفكـرة والتجربـة هـو أول الإفادة من مشروع بن نبي غير المسبوق؛ لأنـه يخلـع عـلى الفكـرة صـفة التجربـة ويسـم التجربة بالفكرة. ولهذا فإن مشروع بـن نبـي مشروع مجهَّـز مـن صـاحبه؛ إذ يمتلـك روح التطبيق والقابليـة للتفعيـل. ومـن ثـم، هـو جـاهز للتنزيـل، إذا وجـدت نوايـا حسـنة في

شكل مؤسسات ومراكز صناعة قرار؛ بمعنى لماذا لا نفيد من التجربة اليابانية على ضوء مشروع بن نبي الحضاري، قبل أن نبحث عن الإفادة المادية الجاهزة التي تكون بالنقل الحرفي وشراء العقود وتبادل الخبرات من غير إفادات؟ قبل الإفادة من التجربة اليابانية يفترَض الإفادة من مشروع بن نبي الحضاري.

إن الإفادة المباشرة من مشروع بن نبي الحضاري في شكل فكرة، قد يعيننا على فهم شطر كبير من التجربة اليابانية، كما بإمكان الإفادة من هذه الفكرة أن يساعد، أيضا، على تجاوز منتصف الطريق نحو التجربة اليابانية. إذ معظم الإفادات العربية-الإسلامية من تجارب الآخرين توقفت قبل منتصف الطريق؛ لأنها أقلعت من غير فكرة مجهَّزة من قبلها، وأغوتها التجربة الجاهزة لدى غيرها. وإذ خرجت التجارب من رحم الفكرة، فإن فوائدها ليست كبيرة مقارنة بحجم الفكرة، يقول كونفوشيوس: "إذا أغوتك الفوائد الصغيرة، فإنك لن تحقق أشياء عظيمة أبداً."[1]

إن ما نستخلصه من بن نبي، سواء أفي أفكاره أم تجاربه، هو أن البيئة العربية-الإسلامية بيئة غير إنسانية، ليس لأن الإنسان لا يشعر بوجوده وإنسانيته وحسب، ولكن لأن الفعل الحضاري (=الإبداع) -الذي يجعل منه إنساناً متحضِّراً- غير موجود. إن الأفعال الحضارية هي التي تكون سببا في حضور الإنسان من عدمه، وهي أيضاً لا تحصل إلا باحترام الإنسان. ومن ثم، إذا لم يحصل الاحترام فلن يحصل الفعل الحضاري، والخاسر الأكبر هو الإنسان ليس في فعله الحضاري وحسب، بل في وجوده؛ إذ إنَّ الوجود حرية، والتنمية حرية أيضاً.

العالم العربي-الإسلامي حالياً من غير إنسان؛ لأن هذا الإنسان من غير إبداع الذي يشترط هو الآخر حرية الإنسان. إن الإبداع مدخل مهم من مداخل الحضارة،

---

(1) لمزيد من التفاصيل. انظر:

- يوسف، "مسارات التحديث في الصين: الشباب الكونفوشيوسي والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة"، مرجع سابق، ص92.

واللاإبداع إغراق في البداوة مهما كان حضور الإنسان. وهذا سبب من أسباب أن يكون الإنسان بحضوره المبدع العنصر الأول من عناصر الحضارة. ومن ثم، فإن العالم العربي-الإسلامي بعيد كل البعد عن الإفادة الجاهزة من التجربة اليابانية؛ لأن الإنسان المبدع ليس هو القاسم المشترك بينهما، والهوة تزيد عندما يفتقر هذا الإنسان إلى ضرويات الحرية. بينما الإنسان الياباني كان مبدعاً حتى وهو يقبع في البداوة؛ إذ كان فيه شيء من الحرية، وبات مبدعاً وحراً معاً وهو يخرج إلى الحضارة. وعليه، فإن الحرية هي شرط الحضارة؛ لأن الحضارة صناعة دولة يقودها إنسان مبدع وحر؛ فتأتي الدولة-الإنسان والدولة-الحرية والدولة-التنمية. أما الإبداع فيشترط حضور الإنسان؛ لأن الإبداع صناعة إنسان، ومن هنا يأتي دور الإنسان وأهمية الدولة. ومع ذلك، فإن الإنسان يغرق في البداوة وإنْ حصل له الإبداع، ولكن الدولة تدخله إلى الحضارة عندما تعينه على اكتساب الحرية التي تأتي في شكل مؤسسات تمنحه المزيد من الإبداع المسؤول. إن الإبداع من غير حرية قد لا يكون كافياً لإنقاذ الإنسان من البداوة، ولكن الحرية تزفُّ هذا الإنسان المبدع إلى الحضارة.

إن الدولة في التجربة اليابانية رديف للحرية بخلاف المفهوم السيِّء للدولة في العالم العربي-الإسلامي. وهنا أصل الاختلاف، لا سيما أن الإنسان العربي-المسلم غير مبدع. ومن ثم، هو ليس في بداوة، كما أنه ليس في حضارة؛ لأنه يفتقر إلى الحرية، فلا هو بدوي ولا هو متحضِّر. وحتى يفيد من التجربة اليابانية عليه أن يمر بعناصر البداوة، الأرض والوقت، وهما أيضاً غير معروفين لديه. ولعل أقرب الطرق للتعاطي مع الأرض والوقت بالشكل الذي جاء في التجربة اليابانية، هو ضرورة استكشافهما في الماضي المتحضِّر للإنسان العربي-المسلم، كما استكشفتهما اليابان في ماضيها. إن في الماضي المتحضِّر آليات وتشريعات ومسالك للتعاطي المتحضِّر مع الأرض والوقت بشكل يجعل الحاضر والمستقبل متحضِّرين أيضاً. فمن غير تحضُّر الأرض والوقت، سيغرق الحاضر والمستقبل في البداوة، وينعكس ذلك سوءاً على الإنسان، ويجعل الدولة -إن وجدت- أكثر عنفاً وظلماً؛ وإذ تتفكَّك عناصر المعادلة الحضارية التي

حصلت في التجربة اليابانية، فلا تحصل الإفادة المركَّبة للعالم العربي-الإسلامي.

2- ما يفترَض سلوكه:

انطلقت التجربة اليابانية من الموروث وأفادت من الأسلاف، وأيضاً مشروع بن نبي يغترف من الموروث، ويفيد من الأسلاف، وهذا هو القاسم المشترك بينهما، بين التجربة والفكرة. والذي في نيته أن يفيد منهما يفترَض أن يسلك مسلكهما.

هل الإنسان العربي-المسلم له شيء في الماضي المتحضِّر يستطيع أن ينطلق منه كما انطلق الإنسان الياباني من ماضيه المتحضِّر أو البداوة التي كان فيها شيء كبير من التحضُّر؟ داخل هذا الماضي تتشكَّل كل انطلاقة تريد أن تتميز عن غيرها في الحاضر والمستقبل، فإذا حصل للماضي المتحضِّر أن يكون انطلاقة نحو التغيير بالنسبة إلى العالم العربي-الإسلامي؛ فذلك أول المسالك للإفادة من التجربة اليابانية، وإذ تكون نقطة الانطلاقة أصيلة، فإن التنمية تكون فاعلة، وإن فاعليتها تشترط حصول الدولة-التنمية التي لا تنسف الأوقات الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، وتمنح للإنسان الحرية من أجل الإبداع. وتلك هي مداخل التنمية الإنسانية المركَّبة: السلطة والنخبة والعامة، فمن غيرها تنقسم الأرض ويضيع الوقت، ومن ثم يستحيل الإفادة من التجربة اليابانية وتمثُّل مشروع بن نبي الحضاري.

كيف تتغيَّر الدولة من الأسوأ إلى الأحسن؟ وكيف لا تقف الدولة أمام التغيير الذي ترسمه النخبة؟ هذه أسئلة لا يفترَض أن نجيب عنها بوصفنا نخبة وعامة، بل تجيب عنها السلطة نفسها وصناع القرار. أما النخبة فمهمتها المساعدة على توسيع دائرة الإجابة، والحلول العميقة داخلية، وليست خارجية وإلا أتت سطحية. إن فشل النخبة في تقديم الإجابة ليس ناتجاً عن عجز، بل إن الإجابة مسلوبة منها ومصروفة عنها.. إن الإجابة ينبغي أن تأتي من الذي فرض على النخبة هذا السؤال، وإن الذي أوصل الدولة إلى الأسوأ هو نفسه من يعيدها إلى الأحسن. ومهمة النخبة أنها تقدم المساعدة لا غير؛ إذ لا ينبغي للنخبة أن تحشر أنفها في كل أمر فتذل نفسها، لا سيما إذا

كانت لا تستطيعه. وإن المسائل تحل في إطار الاستطاعة، بينما النخبة غير مستطيعة كونها غير مطيعة لجل أفعال السلطة السيئة، فلا تمكّنها السلطة من الإجابة، إن الإرادة مسلوبة من النخبة. ومن ثم، فإن النخبة مغلوبة أمام دولة غالبة تتجه بغلبها نحو الأسوأ، كما تتخذ من الظلم أداة سليطة؛ إذ إن الظلم مؤذن بخراب العمران على نحو ما حصَّل ابن خلدون وفصَّل.

طبعاً، الظلم لا يزيحه إلا ظالم وفي الغالب يكون من السلطة فيستحيل عادلاً، والدولة لا يصلح من حالها إلا عالم وفي الغالب يكون من النخبة فيستحيل عاملاً، والتنمية لا يديرها إلا إنسان محترَم وصارم، وفي الغالب يكون من العامة فيستحيل فاعلاً. إذن، نحن أمام ظلم ودولة وتنمية، وإن الظلم خراب للدولة والتنمية، والدولة تفسد التنمية بالظلم، والتنمية لا تستديم بدولة ظالمة، كما أن شقاء الإنسان في خراب الظلم وفساد الدولة وعدم استدامة التنمية. وهذه الثلاثة: الخراب والظلم واللااستدامة، هي ما ينبغي الإفادة منها ومعرفة كيف تجاوزتها اليابان، والظلم لا يكون خراباً إلا إذا تحوَّل إلى عدالة؛ إذ لا يوجد حلول موازية للخروج من الظلم غير تعميم العدالة، والعدالة فعل لا تقدر عليه إلا الدولة التي تظهر عدالتها فيما تحصله من تنمية.

وللوهلة الأولى يبدو أن ما بسطناه آنفاً هي مخارج بسيطة وأنها نتائج لمقدمات، فما هي المقدمات إذن؟ المقدمات موجودة ولا شك في النصوص الدينية، وأيضاً في تجارب الناجحين، وإن تجارب الناجحين مثل اليابان، تفيد أن الدولة اليابانية كانت ظالمة؛ لأنها كانت قبل العزلة، وفي فترة العزلة نسبياً، دولة من غير مؤسسات فاعلة؛ إذ لا توجد المؤسسات ويوجد الظلم. ولعل من شيَّد المؤسسات التي صارت فاعلة هي الدولة الظالمة نفسها التي كانت على وشك نقد آلياتها البالية واستبدالها بالجديد وبمشاركة من النخبة الواعية والقارئة لتجارب الناجحين. إن نخبة واعية جداً تخلص النصح لسلطة ظالمة غير راضية عن ظلمها، هو طريق مناسب للتحرر تدريجياً من الظلم، وبناء مؤسسات تساعد آلياً على تحصيل العدالة.

تشكل مشاركة النخبة الواعية بالواجب والتضحية والنصيحة مسلكاً مرناً لتتحرَّر الدولة من المكان الضيق الذي حشرت نفسها فيه فضيَّقت على غيرها. وهذا مسلك مهم نحو التنمية المركَّبة. وإذ يأتي الفساد بعد العلو والظلم، فإن المؤسسات تحاكم الظلم وتكبحه، وهو المسلك نفسه الذي يتجه بالدولة للتضييق على الفساد ما أمكن، وإذ يؤذي الظلم الإنسان، فإن الفساد يؤذي الدولة على الرغم من أن الفساد هو صناعة دولة ظالمة للإنسان؛ لأن الإنسان المظلوم ينتقم من الدولة في شكل فساد يصيب الدولة وأجهزتها ومؤسساتها. ومن ثم، فإن الدولة الظالمة مهما تعلَّلت بالحجج حول تحصيل الاستقرار فلن تأتي بالتنمية أبداً؛ لأن التنمية هي صناعة دولة غير ظالمة وإنسان غير محروم، في الأول يقل الفساد وفي الثاني يستديم العدل. إن العدل يحصل في غياب الدولة الظالمة، واستدامة العدل يحصل في حضور الإنسان غير المحروم من توظيف قدراته. وقد نجحت اليابان؛ لأن بها إنساناً غير مظلوم. ومسالك التنمية إذا كانت بها ظلمات، فهي من الظلم الذي هو أول مسالك الفساد.

إن مهمة القيم ليست سهلة وليست ثانوية أو هامشية، إن دورها يأتي في بداية الطريق الإنمائي، وأيضاً يأتي ما بعد منتصف الطريق الذي ينبغي أن تكلمه عناصر أخرى، فلا تحرن عنده وأهمها الدولة. إن توظيف القيم يكون لمساعدة الدولة على استجلاب التنمية العادلة، وهذه تشكل أعلى درجات الإفادة من التجربة الإنمائية اليابانية. ولم تستجب اليابان للغرب في تحصيل العدل، بل استجابت للقيم أولاً فاستدامت العدالة في بيئتها؛ لأن القيم مستخرَج بيئي ومستثمَر إنساني وعناية دولة، فلا تحصل لها استدامة من غير عناية بها استقامة؛ إذ العناية تدفع إلى مزيد من العدالة، والاستقامة تدفع إلى مزيد من الاستدامة. وإن دخول الدولة بوصفها عدالة وعناية معاً هو مسلك آخر من مسالك الإفادة من اليابان، لا سيما أن القيم هي التي تحفز إلى تعميم عناصر مشتقة منها مثل العدالة والعناية، وهما الشطر الأكبر في كل تنمية، وبتحصيلهما تتجاوز الدولة منتصف الطريق الإنمائي، فتحصل لها الاستطاعة للسير قدماً، وبقدمين سريعتين، العدالة التي تحصل باحترام الإنسان، والعناية التي تحصل بالفسح في الإحسان.

هناك درس آخر، وهو أن اليابان لم تكن يوماً أمة مغلوبة. لماذا؟ لأن الآخر يغلبك عندما يسلبك من ماضيك، فالغلب لا يحصل إلا بالسلب. والشائع أن المغلوب مولع بالغالب في زيه ونحلته وعاداته، ولكن الغالب هو من سلب المغلوب زيه ونحلته وعاداته. وإن الغالب في أول الأمر كان دولة والمغلوب هو دولة أيضاً. ومن ثم، فإن القابلية للمغلوبية هي قابلية للسلب والسرقة والتعدي. إن العيش بأمان كما تبسطه اليابان الآمنة يفترض ضرورة التصدي لعملية السلب الحضاري، فلا يعطي المسلم لذاته حق سلب نفسها بنفسها؛ لأن الآخر يمنح هذه الذات أدوات وآليات جاهزة لسلب ماضيها الذي هو أس تكوينها، فكيف يحدث ذلك؟ إن الآخر المستعمِر يستعمر من يحصل له الجهل بمفهوميه القيمي والمعرفي؛ إذ إن هذا المستعمَر يكون قد تخلَّى عن قيمه التي متحها من الماضي، كما يكون قد هجر المعرفة التي انتقل ماضيها إلى حاضره الذي كان بفعل القيم مميزاً وغالباً قبل أن تتأزَّم حالته النفسية لأسباب تتعلق بالتوقف عن بذل الجهد للإبقاء على التحدي؛ وإذ يتراجع التحدي من الأنا يحصل التعدي من الآخر.

أيضاً اليابان التي تصدت للقابلية للمغلويبة لم تسلب إنسانها، بل احترمته في نصوصها وتضايفت معه في مؤسساتها وتراحمت معه حتى لا يؤذيه قانونها الصارم. ومن ثم، لم ينشأ هذا الإنسان سارقاً وخائفاً وجائعاً حتى يدخل من النافذة وليس من الباب؛ لأنه إذا لم يُحترَم الإنسان ويُحرَم، ستأتي أفعاله ضيِّقة بضيق الفتحة التي دخل منها. وحتى لا يمارس هذا الإنسان الجائع والخائف فعل السرقة، يفترَض أن يكون مُطعماً وآمناً، وعندما يحصل الإطعام والأمن يكون الإنسان في غنى عن غيره في مسائل تتعلق بالإشباع واحترام الذات، وإذا حصل الاحترام حصل الاستئذان والتضايف الذي يجعل الآخر بالنسبة إلى الآخر ضيفاً يدخل من الباب وليس من النافذة.

إن الاحترام يستجلب التراحم، والذي يوصل بينهما هو التضايف، فعندما يكون الإنسان ضيفاً فهو محترَم بالنسبة إلى المضيف، ولما يكون ضيفاً فإن المضيف يكون متراحماً معه أيضاً. أليس السلطة ضيفاً لدى العامة والنخبة؛ لأن السلطة فرضت احترامها على العامة والنخبة فتقبلته، وباعتبار النخبة والعامة مضيفاً فهي تبسط

تراحمها مع السلطة، ولا بد أيضاً للسلطة أن تتقبله وتبسطه؛ وإذ لم تقبل السلطة التراحم بفعل احترام العامة والنخبة لها، فإنه ينتفي فعل التضايف الذي سيتحوَّل إلى تضايق فتنسد مسالك الاحترام والتراحم، ولا تحصل تنمية مركَّبة متضايفة ومتراحمة، وتفوت الجميع فرصة الإفادة من التجربة الإنمائية اليابانية.

إذن، مشكلة الجميع هي مشكلة سلطة، ليس لأن السلطة هي من يعلي البناء وحسب، ولكن السلطة هي من بيدها حل مشكلة احترام الإنسان، وعندما نأتي لهذه المشكلة الإنسانية بالحل يسهل البناء، كما يسهل مساومة السلطة بدلاً من مقاومتها. وإذ يكون للسلطة حق المقاومة والدفاع عن نفسها، فإن للعامة والنخبة حق المساومة واستجلاب الاحترام لنفسها أيضاً.

الخاتمة

﴿ وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ﴾ [البقرة: 189].
"ويعرِّفك كيف دخلت الدول من أبوابها"
[ابن خلدون].

ونحن نتنجَّز هذا العمل لم نكن نتوسَّل استحضار مصطلحات بديلة للتنمية الشاملة أو ما نحا منحاها. ولقد دعونا في كتابنا الدينامية إلى مركزية الإنسان في التنمية، وراهنا على أهمية القيم في توجيه هذه المركزية بحيث يسترجع الإنسان إنسانيته بعد أن غلبت عليه شقوته المادية.

طبعاً، انتصرنا للقيم التي تتجه نحو أنسنة الإنسان في عملية التنمية، فلا ترانا نتشيَّع للتنمية القيمية، وإن ما نعتقد فيه هو ضرورة أن تشارك القيم في عملية التنمية وتتراحم معها. هذه القيم التي هي أصل إنسانية الإنسان؛ ما يجعل القيم هي القاسم المشترك بين الإنسان والتنمية، وأي اختزال لهذه القيم هو اختزال للإنسان والتنمية أيضاً، ومن هنا تتجلَّى أهمية التركيب الذي يقف على العامة والنخبة والسلطة، فيأتي إنساناً مرصوصاً يستثمر كل الأزمنة: الماضي والحاضر والمستقبل؛ إذ إن إلغاء زمن من الأزمنة هو إلغاء للقيم ومصادرة لها قد تفضي إلى تنمية لا تتضايف مع القيم. وإن العالم العربي والإسلامي سوف يتفكَّك بعد عقود، وهو يتجه نحو فصل ماضيه عن مستقبله، فلا يعيش حاضره، يتفكَّك ليس إلى طوائف وحسب، بل إلى عالم عربي صغير مقيَّد بالكبار؛ إذ لا غنى عن الماضي العربي ونصوصه، وإن النص القرآني يحفظ للعرب والمسلمين هويتهم، إلا أن العرب يعملون على تقزيم أنفسهم بتقسيم صفوفهم التي تصل إلى حد تمزيق نصوصهم.

انتصرنا للقيم بما فيها أهمية السلطة-الدولة في عملية التنمية المركَّبة، واضطلعنا بتفصيل أهميتها سيميائياً ويابانياً، وكذلك نراها قد حصلت عربياً وإسلامياً في فترات

تاريخية ذهبية أتت مثمرة وناضجة، فلا نتحرَّج من استعادتها في حيزها القيمي الذي يعاصر كل الأزمنة، ولا يجمد عند زمن بعينه مثل الزمن الماضي.

ما كان يشغلنا حقّاً، هو وضع العامَّة التي تعد حارسة القيم عن وعي تارة ومن غير وعي تارة أخرى، وكيف تحصل لها مكانة إنمائية معتبرة في البناء الذي نخاله مرصوصاً؛ إذ يفترَض أن تدخله من الباب، وإذا دخلت العامَّة من النافذة، ففي ذلك تقصير من السلطة والنخبة في تعليم العامَّة، وحرمانها من الشيء والمعرفة.

إن إتيان البيوت من أبوابها يفضي إلى مسالك البِر؛ وإذ إن البِر مركَّب من القيم الخلقية جمعيها من غير استثناء، فإنه الخير كله. إن دخول التنمية من أبوابها ينطوي على حشد من علامات استئذان الإنسان من أخيه الإنسان، الذي يحصل بالاحترام والثقة وتبادل الحب الإنساني والإفادة من التعايش الإنمائي، بخلاف الاستعمار الذي دخل إلى أبنية الدول المسالمة من النافذة عبر وسائل الخداع والمكر والسرقة والحرب، فلم تحصل القيم الخلقية والإنسانية أبداً في تعامله مع المستعمَر. أما القابلية للاستعمار، التي تعد شكلاً أعلى من أشكال الإرث الاستعماري، هي الأخرى تأتي التنمية في بنائها الغربي من النافذة وليس من الباب، فإنسان ما بعد الاستعمار غالباً ما يأتي التنمية في مسحتها الغربية من النافذة حيث الإرث الاستعماري، فلا يأخذ إلا ما وقعت عليه يده من شيء ومعرفة من غير أن يميز خبيثها من طيبها وهو في عجالة من أمره.

وإذ نلفي للغرب وجهين؛ وجهاً حضارياً ووجهاً استعمارياً، فإن العلوم والمعارف الإنسانية تعكس الوجه الحضاري، وهو ما كان ينبغي أن تفيد منه دول ما بعد الاستعمار من غير أن تقع في القابلية للاستعمار. أما الوجه الاستعماري فيعكس لغة الاستعمار وقيمه وثقافته التي كانت سبباً في تخلف المستعمَر، وهو أشبه بالاختلاف الحاصل بين اليابان التي أتاها الغرب بحضارته مثل الهولنديين والأمريكيين ففتح أمامها باب التحضُّر فاستأذنته باعتمادها على ذاتها؛ إذ دخلت اليابان إلى التنمية من (الباب)[1]

(1) ومن العجيب الواقع أن اليابان دخلت الحرب من الباب وباستئذان. فعن العدوان الصهيوني الذي =

الواسع، وهي تطلب الحاجات مستئذنة بكرامة وثقة وإنسانية في الحصول عليها، والعالم العربي والإسلامي الذي أتاه الغرب باستعماره ليتبادلا الدخول إلى بعضهما بعضاً من النافذة؛ حيث كل شيء يؤخذ، يكون ضيِّقا مهما كانت مسالك الانتفاع. إن "اليابان قد بنى مجتمعاً متحضراً، فهو قد دخل الأشياء من أبوابها، وطلب الأشياء بوصفها حاجة، درس الحضارة الغربية بالنسبة لحاجاته، وليس بالنسبة لشهواته. فلم يصبح من زبائن الحضارة الغربية يدفع لها أمواله وأخلاقه. أما نحن فقد أخذنا منها كل رذيلة، وأحياناً نأخذ منها بعض الأشياء الطيبة التي قدرها اللـه لنا."[1] وعليه، عندما كتب ابن خلدون المقدمة المشهورة أراد بها القول: إن الدول الناجحة هي التي تأتي بيوت التاريخ والحضارات من أبوابها، يقول في التعريف بأهداف كتابه: "ويعرِّفك كيف دخلت الدول من أبوابها."[2]

دخلت اليابان إلى التنمية من الباب؛ لأن تاريخها الإنمائي مشحون بقيم تساعد على تفجير الطاقات الإنسانية لديها، وهي ليست مجرَّد قيم عادية، وإنما هي قيم تُمارَس فتمييز خبيث التنميات التي تُلتقَط من النافذة، من طيبها الذي يُطلَب من الباب باستئذان، وذلك من غير الوقوف عند الباب أمداً طويلاً، بل إن المحاكاة والتعلُّم واللحاق وإعادة البناء بشكل مختلف عن الآخر وتجاوزه، كان بفضل قيم اليابان التاريخية والحضارية؛ ما جعل الآخر يقف عند بابها، فحصل تبادل في المعارف والعلوم بتكافؤ إنمائي منقطع النظير. إن ما وصلت إليه اليابان هو نتيجة تراص عناصرها الإنسانية التي التحمت بالقيم. ومن ثم، لم يكن للـ: (شيء) موطئ قدم

= انطلق من دون إعلان حرب بخلاف ما أقدمت عليه اليابان تجاه القواعد العسكرية لأمريكا، يقول مالك بن نبي: "إذ لم يبدأ الأسطول الياباني قصفه ضد القاعدة الأمريكية المذكورة في شهر كانون الأول (ديسمبر) عام 1941 في اللحظة التي كان فيها سفير اليابان بواشنطن يسلم إعلان الحرب إلى البيت الأبيض". انظر:

- بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مرجع سابق، ص124.

(1) بن نبي، **تأملات**، مرجع سابق، ص 166.

(2) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج1، ص6.

فاسد في البناء الإنساني والإنمائي المركَّب، بل أتى الشيء في ذيل الترتيب بعد القيم والمعرفة. لقد أثبتت القيم فعاليتها الدائبة في تحصيل الاستقرار كما حدث في فترة العزلة؛ إذ وقفت عاملاً مساعداً ومهمّاً في نجاح الانفتاح المفاجئ من غير الوقوع في التغريب السريع. كما وأن المعرفة صنعت من اليابان دولة متقدمة في فترة وجيزة بدأت مع الإمبراطور ميجي، فبلغت اليابان مكانة إنمائية عالمية وضعت أمامها مستقبلاً مستديماً. أما (الشيء) الذي غزت به أسواق العالم بعد الحرب العالمية فقد ظل في مرتبة دنيا؛ ما جعل السلطة لا تطغى على العامَّة بهذا الشيء، بل إن القيم والمعرفة التي تحوزها السلطة أيضاً، جعلت الشيء ثانوياً، فسهل توزيعه توزيعاً عادلاً. وإذ تأبى السلطة -أية سلطة- إلا أن تمتلك الشيء امتلاكاً عنيفاً، فإن العامَّة تدخل من النافذة. ومن ثم، تفسد من حيث لا تشعر، وبخلاف ذلك أتت العامَّة في اليابان من الباب؛ لأن الشيء متوافر غير مشروط. ومن ثم، فإن التنمية المركَّبة -السلطة والنخبة والعامَّة- هي التي يكون فيها الشيء متوافراً للجميع ومرئياً أيضاً؛ إذ نلفي باب القيم يعد مسلكاً رئيساً لتحصيل الشيء من غير عنف.

حاججنا قبل، وقلنا: إنه من غير تذليل السبل أمام التنمية المركَّبة يتعذَّر تحصيل الحرية وتفصيلها بما لا تتناقض مع قيم العبودية حتى تأتي في صالح التنمية المستقيمة والمستدامة في آن، وإن التنمية المركَّبة التي يكون فيها الشيء والمعرفة والقيم في متناول الجميع من سلطة ونخبة وعامَّة، تكون فيها الحرية أيضاً متوافرة للجميع؛ وإذ تُستقطَع التنمية وتُختزَل فإن الحرية تُنتَقص وتنحسر، وذلك لأن الحرية لا تحصل من غير تنمية، لا سيما حرية الإنسان أمام طغيان (الشيء) الذي تستخدمة السلطة المتخلِّفة سلاحاً لترويض العامَّة. بينما إذا حصل تقدُّم في السيطرة على الشيء من قبل السلطة الإنمائية كان التقدُّم واضحاً في توسيع دائرة الحريات؛ لأن هيمنة الشيء، سواء من قبل السلطة -أو عدم توزيعه بشكل عادل- يفضي إلى الحرمان ويضعف القدرات، كما سجَّل ذلك أمارتيا صن في قوله: إن سود أمريكا أكثر حرماناً، نظراً إلى عدم التوزيع العادل للشيء لفئة ما زال يُمارَس عليها التمييز العنصري، بخلاف بعض مناطق الهند، وليس كلها،

لا تعد محرومة معنوياً من المعرفة الموزَّعة بعدالة، فضلاً عن أن الشيء في الهند يكاد يكـون مفقوداً، فلا يستجلب الحرمان المادي بشكل أكبر ومؤلم. في حين أن العالم العـربي والإسـلامي الذي نلفي الشيء جاهزاً ومجهَّزاً لديـه -في ظـل فـوضى العدالـة في التوزيـع بشـكل يجعلهـا غائبة- فإن دائرة الحرمان تزداد اتساعاً، وتدفع العامَّة إلى دخول بناء السـلطة مـن النافـذة لتحصيل الشيء، فلا يأتي ذلك في مصلحة البناء في الحاضر، بلـه في المسـتقبل؛ لأن الجـاهز أم المجهَّز يكون عصيّاً على التوزيع العادل، نظراً إلى أن التنمية المركَّبة يصعب أن تحصل إلا في أجـواء إنسـانية خاصـة تسـودها العدالـة التـي تشـترط أن يكـون الشيء مستكشـفاً؛ إذ إن الاستكشاف الذي يحوِّل المفقود إلى موجود يستدعي هو الآخر توافر حرية تزيد مـن فـرص الاستكشاف والابتكار. كما يفترَض من النخبة أن تقف على معرفـة فيهـا الكثـير مـن الأصـالة الممزوجة بالفاعلية؛ إذ تشـترط الأصـالة أن تبتكـر النخبـة وتبـدع بلغتهـا القوميـة وثقافتهـا وقيمها التي ترتضيها العامَّة فيسهل التوحـد معهـا، وإلا فـإن التنميـة المركَّبـة لا تحصـل إذا كان هنـاك تنـافر بـين النخبـة والعامَّـة. إن العامَّـة ترغـب مـن السـلطة أن تضـع الشيء في خدمتها وليس ضدها، كما تنتظر مـن النخبـة أن تُبقـي عـلى المعرفـة في متناولهـا فتخاطـب عمقها التاريخي والحضاري.

ما من شكٍّ في أن قيم العبودية وقيم الحريـة تسـاعدان عـلى تربيـة العامَّـة وتنميتهـا، تربِّيها على كيفية دخول البناء من الباب. أما إذا شعرت العامَّة أنها جزء مرصوص من البناء فمن الأولى أن تدخل من الباب بكل حرية، فلا شيء أفضل من أن تشعر العامَّة بأنها تشكِّل عنصراً فـاعلاً في التنميـة ومرحَّبـاً بهـا، لا سـيما أنهـا بحاجـة إلى لمسـة إنمائيـة مـن السـلطة ومسحة إنسانية من النخبة. إن قيم التكافل والرعاية والعدالة والأخوة والإحسان تعد قـيماً مهمَّة في استدامة التنمية؛ لأن العامَّة لا تدخل من الباب إلا إذا كانـت مطعومـة مـن جـوع وآمنة من خوف، كما وأن السلطة لا تستطيع أن تدخل من باب العالميـة إن لم تكـن عادلـة في المجتمع المحلي وفاعلة في المجتمع الدولي.

إن فكَّ الارتبـاط بـين الإرث الاسـتعماري و القـيم والمعرفـة والشيء، يعـد مسـلكاً آمنـاً مـن مسـالك التنميـة المركَّبـة مـن السـلطة والنخبـة والعامـة، فلـم نكـن نقصـد بالتركيـب

ذلك التركيب الحضاري الذي تسلكه عملية التنمية الشاملة، وهي في أغلبها معارف وعلـوم، تبغي تداخل الحقول السياسـية والاقتصادية والاجتماعيـة والتكنولوجيـة؛ إذ ذلـك تحصـيل حاصل، وأمر بعيد لا سيما في الدول المتخلفة؛ لأن المحصول ما يـزال في حواصـل الطيـور. ولم نكن نقصد بالتركيب تركيب المورد البشري النخبوي؛ إذ بات البشر سلعة قابلة للتركيـب مـع المهارات العالية والمنافسات الخالية من كل إنسانية، فمثل هذا التركيب هـو تركيـب عـالمي لا يستهدف إلا النخبة من البشر بوصفها سـلعة تصـدرها الشركـات إلى العـالم، فهـو تركيـب شيئي للإنسان يكون الهدف منه تحصيل أشياء أخرى، قد لا يقدر عليها إلا من أصابه الترف وخدش حياءه. أما المورد البشري في الدول الفقـيرة فيحتـاج إلى لمسـة إنسـانية مـن السـلطة والنخبة في شكل تركيب يحرِّر الإنسان مـن سـلطة الشيء. وإذ تعـد التنميـة المركَّبـة إنسـاناً ممتلئاً، فإن في تركيبيته امتلاءه واعتلاءه وصعوده. وإذ تعد التنمية المختزَلـة إنسـاناً فارغـاً، فإن في اختزاليته فكاكه وضعفه وسقوطه.

أبنا في ترسيمة التمثيـل الـبصري السـيميائي أن الإرث الاسـتعماري يفضـح لا اسـتقلالية دول مـا بعـد الاسـتعمار المسـتقلة؛ لأن التبعيـة باتـت هـي الحـل الوسـط في هـذه الـدول المستقلة كما جاء في المربَّع السيميائي؛ وإذ نلفـي التبعيـة ليسـت حـلاً وسـطاً، فإنهـا تسـلك مسالك الحرمان الذي هو إرث استعماري يعمِّق من حفرة المعيشة الضنك؛ ما يتناقض ذلـك مع التنمية والاستقلال.

لقد ألفينا الوقائع السيميائية واليابانية تشير إلى أن التركيب الإنسـاني الإنمـائي-السـلطة والنخبة والعامَّة- هو الطريق المناسب إلى نهضـة العـالم العـربي والإسـلامي، لا سـيما أننـا في مستهل قرن جديد مـن يتـأخَّر في الإعـداد لـه وكسـب السـباق، لا محالـة أنـه سـيعجز عـن اكتساب وسائل القوة والتمكين واللحاق.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- أرسطو. **دستور الأثنيين**، عَرَّبه عن أصله اليوناني وعلَّق عليه: الأب أوغسطينس بربارة، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1967م.

- أرسطوطاليس. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، (1343هـ/1924م).

- أرسلان، شكيب. **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟** مراجعة: حسن تميم، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، طبعة جديدة ومنقحة، (د. ت.).

- اشفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1400هـ/1980م.

- أفاية، محمد نور الدين. "التحرر من السلطوية والديمقراطية المعلقة"، **مجلة المستقبل العربي**، العدد (391)، السنة (34)، (أيلول 2011م).

- أفلاطون. **جمهورية أفلاطون**، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.

- أفهيلد، هورست، **اقتصاد يغدق فقراً: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه**، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (335)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007م.

- الألباني، محمد ناصر الدين. **الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)**، إشراف: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، (1408هـ/1988م).

- ألتوسير، لوي. **موتنسكيو: السياسة والتاريخ**، ترجمة: نادر ذكرى، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1981م.

- أمين، سمير. **التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة**، ترجمة: برهان غليون، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط4، 1985م.

- انجهام، بربرة. **الاقتصاد والتنمية**، ترجمة: حاتم حميد محسن، دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010م.

- أنشتاين، ألبرت. وإنفلد، ليوبولد. **تطور الأفكار في الفيزياء: من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم**، ترجمة: أدهم السمان، دمشق: دار طلاس، ط2، 1999م.

- إيكو، أمبرتو. **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005م.

- إيكو، أمبرتو. **القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996م.

- إيكو، أمبرتو. **أن نقول الشيء نفسه تقريباً**، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. **الأدب المفرد**، ترتيب وتقديم: كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، ط2، (1405هـ/1985م).

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**، حقق أصولها وأجازها: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز؛ طبعة محققة على عدة نسخ وعن نسخة فتح الباري، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت.).

- برجسون، هنري. **التطور الخالق**، ترجمة: محمد محمود قاسم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.

- بريمة، محمد الحسن. **التنمية المستدامة: تأسيس مقاصدي**، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ط1، 2004م.

- البستاني، باسل. **جدلية نهج التنمية البشرية المستدامة: منابع التكوين وموانع التمكين**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009م.

- بن نبي، مالك. **بين الرشاد والتيه**، دمشق: دار الفكر، ط9، (1431هـ/2010م).

- بن نبي، مالك. **تأملات**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط10، (1433هـ/2012م).

- بن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط3، 1969م.

- بن نبي، مالك. **الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة**، دمشق: دار الفكر، ط9، (1430هـ/2009م).

- بن نبي، مالك. **القضايا الكبرى**، دمشق: دار الفكر، ط10، (1433هـ/2012م).

- بن نبي، مالك. **في مهب المعركة**، دمشق: دار الفكر ، ط9، (1431هـ/2010م).

- بن نبي، مالك. **مجالس دمشق**، دمشق: دار الفكر، (1427هـ/2006م).

- بن نبي، مالك. **المسلم في عالم الاقتصاد**، دمشق: دار الفكر، ط9، (1430هـ/2009م).

- بن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط2، (1420هـ/2000م).

- بن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط8، (1431هـ/2010م).

- بن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي: المسألة اليهودية**، دمشق: دار الفكر، ط1، (1433هـ/2012م).

- بنكراد، سعيد. "السيميائيات: النشأة والموضوع"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد (35)، العدد (3)، (يناير-مارس 2007م).

- بودريار، جان. **المجتمع الاستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه**، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1995م.

- بوذروة، أحمد. **الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار ابن خلدون، (د. ت.).

- بونعمان، سلمان. **التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2012م.

- التهانوي، محمد بن علي بن محمد الفاروقي الهندي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج وآخرون، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.

- تيلور، بيتر. وفلنث، كولن. **الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات**، ترجمة: عبد السلام رضوان وإسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة (283)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2002م.

- الجابري، محمد عابد. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م.

- الجابري، محمد عابد. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995م.

- الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة مزيدة ومنقحة، 2006م.

- الجنحاني، الحبيب. **المجتمع العربي الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية**، سلسلة عالم المعرفة (319)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2005م.

- جودت، سعيد. **الإنسان كَلاً وعدلاً**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998م.

- حسين، عدنان السيد. "تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر: ظروف النشأة وآثارها"، في: **أزمة الدولة في الوطن العربي**، تأليف: عادل مجاهد الشرجبي وآخرون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011م.

- الخضرا، بشير محمد. **النمط النبوي-الخليفي في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، (1419هـ/1999م).

- خليفة، عبد اللطيف محمد. **ارتقاء القيم: دراسة نفسية**، سلسلة عالم المعرفة (160)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992م.

- خليل، خليل أحمد. **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، بيروت: دار الحداثة، ط1، 1984م.

- الداهي، محمد. "سيميائية الأهواء"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد (35)، العدد (3)، (يناير-مارس2007م).

- دخيل، محمد حسن. **إشكاليات التنمية الاقتصادية المتوازنة: دراسة مقارنة**، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، 2009م.

- دولوز، جيل. **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م.

- ديكسيت، أفيناس ك. **صنع السياسة الاقتصادية: منظور علم سياسة تكاليف الصفقات**، ترجمة: نادر إدريس التل، عمان: دار الكتاب الحديث، ط1، 2009م.

- ديمولان، ادمون. **سر تقدم الإنجليز السكسونيين**، ترجمه من اللغة الفرنساوية: أحمد فتحي زغلول باشا، القاهرة: المطبعة الرحمانية، (د. ت.).

- ديوي، جون. **الفردية قديماً وحديثاً**، ترجمة: خيري حماد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (د. ت.).

- رايشاور، أدوين. **اليابانيون**، ترجمة: ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (136)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989م.

- رايشاور، أدوين. **تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما**، ترجمة: يوسف شلب الشام، دمشق: منشورات دار علاء الدين، ط1، 2000م.

- ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السَلامي. **جامع العلوم والحكم**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث، ط1، (1423هـ/2002م).

- رزق، عفيف. "اليابان وانتصار مفهوم الاعتماد على الذات"، **صحيفة المستقبل**، العدد (3699)، (2 تموز 2010م).

- رزنيك، ديفيد. ب. **أخلاقيات العلم: مدخل**، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة (316)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005م.

- روبيرتس، ج. تيمونز. وهايت، أيمي (محررين). **من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي**، ترجمة: سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة (310)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004م.

- روسو، جان جاك. **في العقد الاجتماعي**، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: دار القلم، (د. ت.).

- سكينر، بنجامين. "عالم مستعبَد"، **مجلة الثقافة العالمية**، العدد (160)، السنة28 (مايو-يونيو2010م).

- سليه، فرنسوا. **الأخلاق والحياة الاقتصادية**، ترجمة: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ط1، 1980م.

- سميث، هوستن. **أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمَّقة لأديان العالم الكبرى توضِّح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها**، تعريب وتقديم وحواشي: سعد رستم، حلب: دار الجسور الثقافية، ط1، 2005م.

- سنتيانا، جورج. **مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى**، ترجمة: لجنة من الأساتذة الجامعيين، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (د. ت.).

- شابرا، محمد عمر. "فرص وشروط استعادة التوجه العقلاني إلى العالم الإسلامي"، ترجمة: فائز عمر محمد جامع، **مجلة التنوير**، العدد (9)، (يوليو 2010م).

- شانلا، جان فرانسوا. **العلوم الاجتماعية وإدارة الأعمال: دعوة من أجل اعتماد أنثروبولوجيا شاملة**، ترجمة: محمد هناد، حيدرة-الجزائر: دار القصبة للنشر، 2004م.

- شيفر، أولريش. **انهيار الرأسمالية: أسباب إخفاق اقتصاد السوق المحررة من القيود**، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (371)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2010م.

- صحيفة الشرق الأوسط، (21جمادى الآخرة 1435هـ/22 أبريل 2014م)، العدد رقم (12929).

- صن، أمارتيا. **التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (303)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2004م.

- صن، أمارتيا. **فكرة العدالة**، ترجمة: مازن جندلي، بيروت ودبي: الدار العربية للعلوم ناشرون ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، (1431هـ/2010م).

- صن، أمارتيا. **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة (352)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2008م.

- "عالم الفكر ... ومستقبل الحركات الاجتماعية"، **صحيفة القبس**، ركن خير جليس، السنة (38)، العدد (12998)، 2009م.

- العجلاني، منير. **عبقرية الإسلام في أصول الحكم**، بيروت: دار النفائس، ط2، (1409هـ/1988م).

- عزي، جميلة. "ديناميـة التجربـة اليابانيـة في التنميـة المركَّبـة: مقاربـة للنهـوض الحضـاري"، **صحيفة العرب** (2011/6/27م).

- علي، حيدر إبراهيم. "النخبة والتغيير في المجتمعات العربية-الإسلامية"، **مجلة التنوير**، العدد (9)، (يوليو 2010م).

- العلي، صالح أحمد. **دولة الرسول ﷺ في المدينة: دراسة في تكونها وتنظيمها**، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، 2001م.

- علي، نبيل. وحجازي، نادية. **الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة**، سلسلة عالم المعرفة (318)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005م.

- العوا، عادل. **القيمة الأخلاقية**، بيروت: الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر، (1358هـ/1965م).

- غانم، إبراهيم البيومي وآخرون. **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، القاهرة: دار السلام، ط1، (1429هـ/2008م).

- الغزالي، محمد. **كفاح دين**، دمشق، دار القلم، ط1، (1424هـ/2003م).

- غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م.

- غليون، برهان. **الوعي الذاتي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992م.

- الغنوشي، راشد. "رمضان مدرسة للتنمية"، الجزيرة نت، (1429/9/2هـ-2008/9/3م).

- غير، تيد روبرت. **لماذا يتمرد البشر؟**، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، دبي: مركز الخليج للأبحاث، ط1، 2004م.

- فالنر، فريتس. **العلم وسؤال الثقافة: مقاربة بنائية جديدة لفلسفة العلم**، ترجمة وتقديم: عز العرب لحكيم بناني، فاس: مطبعة آنفو برانت، ط1، 2002م.

- فتغنشتاين، لودفيك. **تحقيقات فلسفية**، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرزاق بنور، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007م.

- الفواخيري، مصطفى. **الحركة العقلية: شواهد عقلية ومؤشرات بيوسيكولوجية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994م.

- فوكو، ميشيل. **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، 1988م.

- فونتانال، جاك. **العولمة الاقتصادية والأمن الدولي: مدخل إلى الجيو اقتصاد**، ترجمة: محمود براهم، تقديم: كينيث آرو، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2009م.

- قرم، جورج. "الإبداعية وأزمة القيم"، **مجلة دراسات عربية**، السنة (19)، العدد (11-12)، (أيلول-تشرين الأول 1983م).

- كاتزنشتاين، بيتر جي (محرراً). **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، ترجمة: فاضل جتكر، سلسلة عالم المعرفة (385)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012م.

- كاكو، ميشيو. **فيزياء المستحيل**، ترجمة: سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة (399)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2013م.

- كانت، إيمانويل. **أسس ميتافيزيقيا الأخلاق**، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، بيروت: دار النهضة العربية، 1970م.

- كانت، إيمانويل. **مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ترجمة: نازلي إسماعيل حسين، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (1387هـ/1967م).

- كرانغ، مايك. **الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية**، ترجمة: سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة (317)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005م.

- كرباج، يوسف. وتود، إيمانويل. **لقاء الحضارات**، ترجمة: محمد السبيطلي ونورهان علي صالح، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، (1432هـ/2011م).

- كلارك، جي. جي. **التنوير الآتي من الشرق**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (346)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007م.

- كولماس، فلوريان. **اللغة والاقتصاد**، ترجمة: أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة (263)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2000م.

- لالند، أندريه. **العقل والمعايير**، ترجمة: نظمي لوقا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م.

- لايكوف، جورج. وجونسن، مارك. **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 1996م.

- لوبون، غوستاف. **روح الاجتماع**، ترجمة: أحمد فتحي زغلول باشا، الجزائر: موفم للنشر، 1988م.

- ليبنتز، ج. ف. **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني: نظرية المعرفة**، تقديم وترجمة وتعليق: أحمد فؤاد كامل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983م.

- ماتسوموتو، كينيشي. "الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوي المشترك"، **مجلة دراسات يابانية وشرقية**،العدد (4)، (يوليو 2010م).

- محمود، زكي نجيب وآخرون. **إسلاميات في مفهوم القيادة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1993م.

- مرحبا، محمد عبد الرحمن. "محاولة أولية لتصحيح الصورة المهتزة السائدة عن العقل العربي"، **مجلة الفكر العربي**، العدد (63)، السنة (12)، (كانون الثاني-يناير/آذار-مارس1991م).

- المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1999م.

- المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، (1422هـ/2001م).

- المرزوقي، أبو يعرب. "مستقبل الإسلام والمسلمين والموقف الوجودي المناسب للظرف التاريخي"، **مجلة وحدة الأمة**، السنة (3)، العدد (1)، (أغسطس2005م).

- ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، ط1، (د. ت.).

- المسيري، عبد الوهاب (محرراً). **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (1418هـ/1998م).

- المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركَّبة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، (1423هـ/2003م).

- المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، (1423هـ/2002م).

- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط2، (1423هـ/2003م).

- مفتاح، محمد. "أوليات منطقية رياضية في النظرية السيميائية"، **عالم الفكر**، المجلد (35)، العدد (3)، (يناير-مارس2007م).

- المنجرة، المهدي. **قيمة القيم**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط3، 2008م.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. **لسان العرب**، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، (د. ت.).

- موران، إدغار. **تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 2002م.

- موران، إدغار. **المنهج: الأفكار مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها (الجزء الرابع)**، ترجمة: جمال شحيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م.

- موران، إدغار وآخرون. **تساؤلات الفكر المعاصر**، ترجمة: محمد سبيلا، الرباط: دار الأمان، ط1، (1407هـ/1987م).

- موراي، ورويك. **جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية**، ترجمة: سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة (397)،الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2013م.

- نصار، ناصيف. **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، بيروت: دار أمواج، ط1، 1995م.
- النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصري. **كتاب النطق والصمت: نصوص صوفية**، تحقيق وتقديم: محمد عباس، عمان: دار أزمنة للنشر والتوزيع، ط1، 2001م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. **صحيح مسلم بشرح النووي**، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت دار الكتب العلمية، ط2، (1424هـ/2003م).
- نويهض، وليد. **النخبة ضد الأهل**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، (1415هـ/1994م).
- الهاشمي، السيد أحمد. **مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية**، تخريج وتعليق: الشيخ جميل حمود، فهرسة: رياض عبد الله عبد الهادي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، (1417هـ/1996م).
- هايدغر، مارتن. **السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كَنْت**، ترجمة: إسماعيل المصدق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م.
- هيدجر، مارتن. **ماذا يعني التفكير؟** ترجمة: نادية بونفقة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2008م.
- هيرتس، نورينا. **السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية**، ترجمة: صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة (336)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2007م.
- هيلز، جون. ولوغران، جلوليان. وبياشو، دافيد (محررين). **الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم**، ترجمة: محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة (344)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007م.
- ولد المنى، محمد. "النموذج الياباني في التنمية المركَّبة"، **صحيفة الاتحاد** (21 ذي القعدة 1431هـ الموافق 29 أكتوبر 2010م).
- ينسبت، ريتشارد إي. **جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف.. ولماذا؟** ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (312)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005م.
- يوسف، أحمد. **الدلالات المفتوحة: مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، (1426هـ/2005م).

- يوسف، أحمد. "السيميائيات التأويلية وفلسفة الأسلوب"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد (35)، العدد (3)، (يناير-مارس2007م).

- يوسف، أحمد. "المربع السيميائي: أسسه النظرية وتطبيقاته،" المؤتمر العربي العالمي الثالث في تعليم اللغة لأغراض خاصة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، كوالالمبور، 15-17 ماي 2013م.

- يوسف، ناصر. "إعمال الفكر في الاقتصاد الإسلامي أساس كل عمل إنمائي مستدام"، المؤتمر الدولي في الاقتصاد الإسلامي: تجسير بين المثالي والواقع، نحو التنمية المستديمة لاقتصاد الدول المسلمة من منظور الاقتصاد الإسلامي الكلي والجزئي، جاكرتا، 11-12 أكتوبر 2011م.

- يوسف، ناصر. "حواجز بنيوية في مسيرة التنمية الإندونيسية: من سوكارنو إلى سوسليو"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد (42)، العدد (1)، (يوليو-سبتمبر 2013م).

- يوسف، ناصر. **دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2010م.

- يوسف، ناصر. "دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة: نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية"، **عالم الفكر**، المجلد (28)، العدد (1)، (يوليو-سبتمبر 2009م).

- يوسف، ناصر. "لعبة الأشياء والأفكار في العالم العربي: عولمة التنمية أم تنمية التخلف"، **مجلة التنوير**، العدد (11)، (يوليو 2011م).

- يوسف، ناصر. "المال والمصارف الإسلامية والعدالة إلى أين؟"، المؤتمر الدولي في الاقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الإسلامي وما بعده، جاكرتا ، 11-12 نوفمبر 2014م.

- يوسف، ناصر. "مسارات التحديث في الصين: الشباب الكونفوشيوسي المسؤول والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة"، **مجلة إضافات**، العدد (22)، (ربيع2013م).

يوسف، ناصر. "المسلم المعاصر من منظور القيم والإيديولوجيا: رؤية إنمائية نقدية"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد149، السنة38 (يوليو-سبتمبر 2013م).

- يوسف، ناصر. "مقولات التحديث المعاصرة في التجربة الإنمائية اليابانية المركَّبة: الإنجاز والاستمرار-الدروس المستفادة إسلامياً"، **إسلامية المعرفة**، السنة (14)، العدد (53) (صيف1429هـ/2008م).

- يوسف، ناصر. "هكذا نفهم الحداثة"، **مجلة كتابات معاصرة**، المجلد (6)، العدد (23)، (كانون الأول1994م/كانون الثاني1995م).

- يوسف، ناصر. وآدم، زليكا. "التعدد اللغوي ودوره الحضاري في تنمية ماليزيا: دروس مستفادة عربياً وإسلامياً"، **مجلة الإسلام والعالم المعاصر**، المجلد (9)، العدد (1)، (المحرم-جمادى الآخرة 1435هـ/نوفمبر2013م-أبريل2014م).

- يوسف، ناصر. وبلغيث، محمد. "أخلاقيات التواصل الإنساني والإنمائي في تجليات الحضارة الإسلامية الغالبة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة (15)، العدد (57)، (صيف 1430هـ/2009م).

- يوسف، ناصر. والعرباني، موسى. **رؤية نقدية في أزمة الأموال غير الحقيقية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1432هـ/2011م).

- يوكيتشي، فوكوزاوا. **سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة**، ترجمة: كامل يوسف حسين، أبو ظبي: المجمع الثقافي، (1422هـ/2001م).

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Chimoto, Akiko. "The Improvement of School Education and the Development of Personnel Management in Post-Meiji Japan," in: *The Economic Development of modern Japan, 1945-1995*: *From Occupation to the Bubble Economy*. edited by: Steven Tolliday, Cheltenham: Edward Elgar publishing, 2001.

- Dalziel, Paul et al. "The Role of Universities in Theories of Regional Development", in: *Theories of Local Economic Development*: *Linking Theory to Practice*, edited by: James E. Rowe, Burlington, VT : Ashgate, 2009.

- Duke, Benjamin. *The Japanese School*: *lesson for Industrial America*. London: Westport, Connecticut, 1986.

- Floch, Jean-Marie. *Semiotics*, *Marketing and Communication*: *Beneath the Sings*, *the Strategies*. Translate: Robin Orr Bodkin. New York: Palgrave, 2001.

- Greimas, Algirdas Julien. *On Meaning*: *Selected Writings in Semiotic Theory*. Translation: Paul J. Perron and Frank H. Collins, London: Frances Pinter, 1987.

- Hayashi, Takeshi. *The Japanese Experience in Technology*: *From Transfer to Self-Reliance*. Tokyo: United Nation University Press, 1990.

- Hopper, Helen M. *Fukazawa Yukichi*: *From Samurai to Capitalist*. New York: Pearson Education, Inc, 2005.

- Kuroda, Kazuo, "educational Development Experience", in: *Economic and Policy Lessons from Japan to Developing Countries*. edited by: Toshihisa Toyado et al, New York: Palgrave Macmillan, 2012.

- Lei, Jiun-Iung. "A Semiotics Analysis of the UNESCO, World Bank and IMF's Language Literacy Ideology: Enagaging the Third World Countries in Deadly Liaison". *Journal of Nan Kai* ,vol. 9, no. 2, 2012.

- Macpherson, W. J. *The Economic Development of Japan 1868-1941*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- Marshal, Byron K. *Learning to Be Modern*: *Japanese Political Discourse on Education*. Oxford: Westview Press, 1994.

- Okazaki, Tetsuji. and Okuno-Fujiwara, Masahiro (eds.). *The Japanese Economic System and its Historical Origin*. Oxford: Oxford University press, 1999.

- Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1990.

- Sen, Amartya. *Poverty and Famines*: *An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

- Simmons, Cyril. *Growing up and going to School in Japan*: *Traditional and Trends*. Philadelphia: Open University Press, 1990.

- Smith, Thomas C. *Native Sources of Japanese Industrialization*, *1750-1920* .California: University of California Press, 1980.

- Takafusa, Nakamura. *Lectures on Modern Japanese Economic History 1926-1994*. Tokyo: LTCB International Library Foundation, 1999.

- Takeichi, Hideo. "The Meaning of Development Communication in Japan", in: *Communication in Development*. edited by: Fred L. Casmir, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1991.

- Toby, Ronal P. *State and Diplomacy in Early Modern Japan*: *Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

- Wilson, Rodney. *Economics*, *Ethics and Religion*: *Jewish*, *Christian and Muslim Economic Thought*. New York: Palgrave, 2003.

- Winpenny, James. "Economic Valuation of the Environmental Impact: the Temptations of EVE", in: Colin Kirkpatrick and Norman Lee, (eds.), *Sustainable Development in a Developing World* .Cheltenham: Edward Elgar, 1997.

ثالثاً: المواقع الإلكترونية:

- http://www.aawsat.com/home/cartoon/81926

- http://www.alarabiya.net/ar/caricature

الكشاف

غ

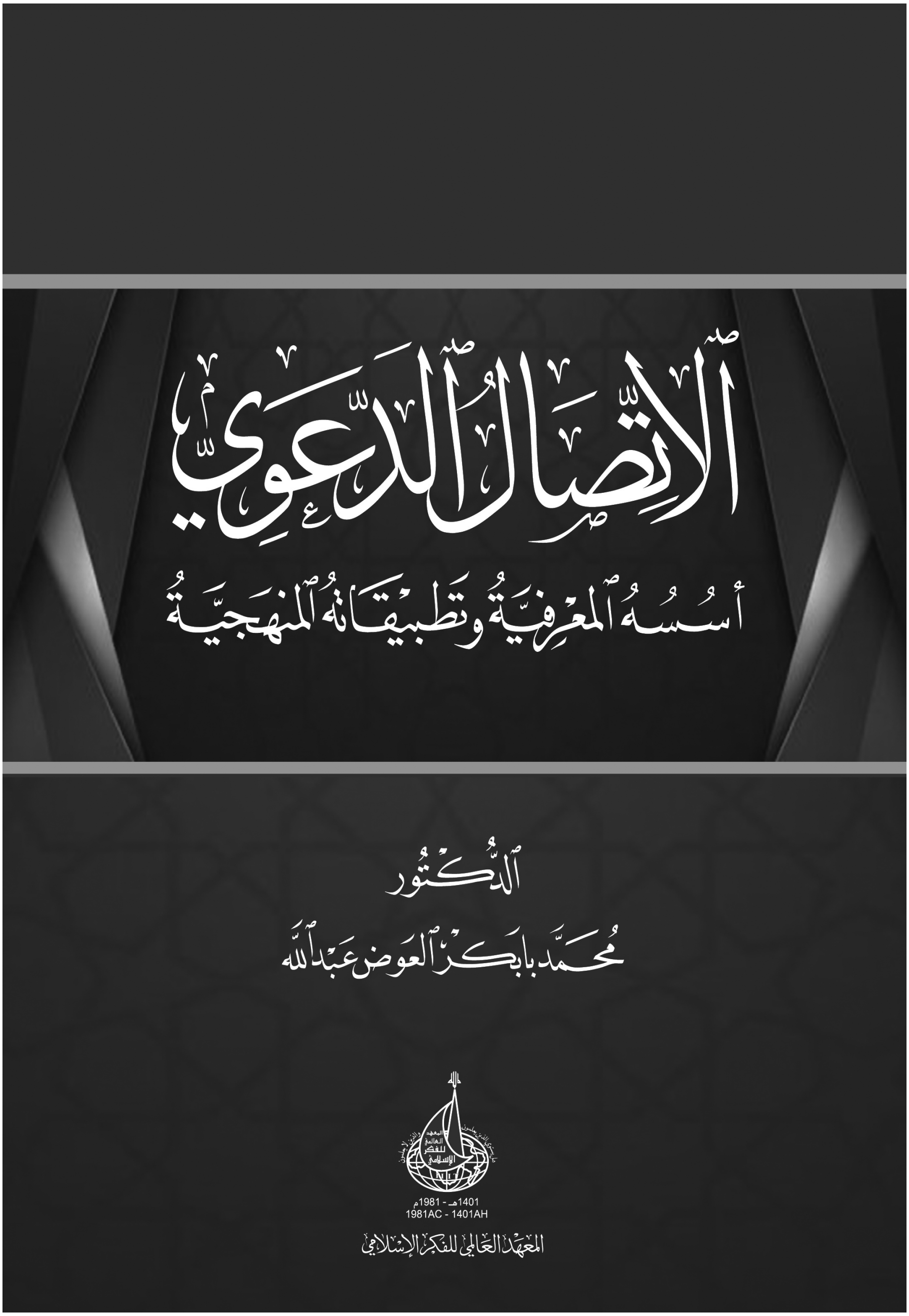
ف

ق

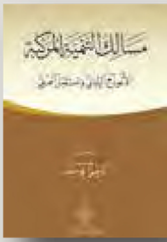
ن

(تم بحمد الـلـه)

يصدر قريباً


الاتصال الدعوي
أسسه المعرفية وتطبيقاته المنهجية
الدكتور
محمد بابكر العوض عبد الله
1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هذا الكتاب



يقدم هذا العمل الفكري، الذي يضايف بين التنمية والقيم، إضافة نوعية على مستويات عدة، بدءاً بالمصطلحات التي لم يسبق أن نسجت من قبل، لاسيما التنمية المركَّبة في مبناها الإنساني والقيم في مبتغاها الإنمائي، التي أضفت الجدة العلمية على موضوع الدراسة. وقد بنى المؤلف كتابه هذا على أفكار كتابه الأول الموسوم بـ: دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة؛ فلا يسبر غور هذه الدراسة إلا بالإحاطة بما حواه الكتاب الأول. وإذ بنيت أساسات هذه الدراسة على أرض اليابان، فإنها أفادت من الاجتماع الإنساني الياباني المركَّب من السلطة والعامة والنخبة؛ حيث جاء هذا التركيب الياباني تركيباً إنسانياً إنمائياً لا يحتمل الاختزال، بخلاف ما يجري في العالم العربي والإسلامي من تفكك إنساني يمهد تمهيداً سريعاً ومنظماً للتفكك الإنمائي بفعل القابلية للمغلوبية. هذا في القسم النظري الذي تناول فكرة التنمية المركَّبة المتراحمة مع القيم.

بالنسبة إلى المقابل التطبيقي، فقد توسلت الدراسة بالمربَّع السيميائي للبرهنة على أن التنمية المركَّبة تتضاد مع التنمية المختزَلة وتتناقض؛ إذ تنسلّ من هذا التناقض معاني الحرمان والاستعمار والتبعية، فلا تأتي التنمية مستقلة. وفي جانب آخر من التطبيق، فقد محّصت هذه الدراسة فكرةَ بن نبي الحضارية (الإنسان والأرض والوقت) داخل خبرة ميجي اليابانية، وخلصت إلى أن هذه الفكرة صيغت مختزلة لأن فيها من البداوة الشيء الكثير؛ إذ إن مثل هذه العناصر الثلاثة كانت فاعلة في عصر الإقطاع الذي اتسم بالبداوة. ولكن ميجي أضاف عنصر دولة المؤسسات إلى العناصر الثلاثة فباتت أربعة، نقلت يابان البداوة الى منطقة الحضارة، حيث يتضح أن دولة المؤسسات هي الحلقة المفقودة في المعادلة الحضارية لـ: بن نبي؛ ما يفترَض نقدها ومراجعتها. وإذ تطبَّق الدولة الإنمائية سيميائياً وتستعاد يابانياً، فإنها تعزِّز من التنمية المركَّبة في العالم العربي والإسلامي، وقد تزفّه إلى مستقبل أفضل.

ناصر يوسف



أكاديمي جزائري، ولد بدائرة عين البرد، مدينة سيدي بلعباس. حصل على شهادة الليسانس في العلوم الاقتصادية من جامعة تلمسان الجزائر، عام ١٩٩٢م، وعلى شهادة الماجستير من جامعة بوترا ماليزيا، عام ٢٠٠٤م، وعلى شهادة الدكتوراه في اقتصاد التنمية المقارن من جامعة ملايا بماليزيا، عام ٢٠٠٨م. باحث في الاقتصاد السياسي، ومهتم بالبحث في العلاقة بين التنمية والقيم. يعمل حالياً باحثاً ومحرراً ومشرفاً ورئيساً لقسم الكتب بوحدة النشر العلمي، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

صدر له كتاب: "دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا" عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام ٢٠١٠م، وكتاب: "التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركّبة: دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي" عن مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض، عام ٢٠١٨م. البريد الإلكتروني: youcef.nasser@gmail.com

١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC

ISBN 978-1-56564-802-9
9 781565 648029